



Независимость психологіи отъ фізіологіи.

НАИБОЛЪЕ популярною наукою въ наше время является психологія. Ею интересуются лица самыхъ разнообразныхъ спеціальностей; на ней хотятъ обосновать столь различныя дисциплины, какъ педагогика и психотерапія, съ одной стороны, логика, эстетика, этика и философія права, съ другой. Но какимъ образомъ нужно разрабатывать психологію и какое положеніе въ ряду другихъ опытныхъ наукъ она должна занимать, это остается неизъясненнымъ до сихъ поръ. Особенно спорнымъ и запутаннымъ представляется отношеніе психологіи къ фізіологіи. Въ то время, какъ представители старой субъективной психологіи считали излишнимъ обращаться къ фізіологіи, фізіологи второй половины прошлаго столѣтія, подъ влияніемъ позитивной философіи Конта и развѣта фізіологіи, наоборотъ, не хотѣли знать никакой психологіи, кромѣ фізіологической. Они прямо и рѣшительно заявляли, что психологія должна быть заключительною главою фізіологіи. Съ примѣненіемъ къ психологіи экспериментальныхъ методовъ изслѣдованія произошло сближеніе психологовъ съ фізіологами и явились въ психологіи новые работники, которые, въ отличіе отъ прежнихъ, могутъ быть названы психофізіологами. Фізіологи перестали нападать на психологію, и ея самостоятельность сдѣлалась почти общепризнанной. Но если повнимательнѣе присмотрѣться къ современнымъ курсамъ психологіи, то нельзя не замѣтить, что психологія признается въ нихъ отдѣльною отъ фізіологіи наукою лишь на словахъ. На дѣлѣ же авторы этихъ курсовъ проводятъ такіе взгляды на душевный міръ и способы его изученія, что психологію ихъ гораздо правильнѣе было бы на-

звать физиологіей души. Особливо это нужно сказать относительно тѣхъ психологовъ параллелистическаго направленія, которые, какъ Эббингаузъ ¹⁾, заботятся больше всего о согласованіи своихъ психологическихъ воззрѣній съ основными положеніями и выводами естествознанія и которые думаютъ постигнуть природу души чрезъ примѣненіе къ ея изученію понятій и методовъ физическихъ наукъ.

Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: отлична психологія отъ физиологіи или составляетъ съ нею одну науку?

Чтобы получить принципиальное рѣшеніе этого вопроса, мы должны исходить изъ общаго методологическаго положенія, что истинно научное опытное знаніе получается лишь тогда, когда умъ человѣка находится въ согласіи съ фактами дѣйствительности, т. е. когда онъ объединяетъ однородное и разъединяетъ разнородное. Поэтому мы должны будемъ согласиться, что психологія тождественна съ физиологіею, если будетъ доказано, что предметъ ихъ изученія одинъ и тотъ же, что душа есть не болѣе, какъ двойникъ мозга. Если же мы убѣдимся, что душевный міръ по природѣ своей не имѣетъ ничего общаго съ нашимъ мозгомъ, а составляетъ особый міръ, который долженъ управляться особыми законами, то для насъ будетъ ясно, что психологія есть особая наука, отличная отъ физиологіи.

Попытку утверждать однородность душевныхъ явленій съ физиологическими мы находимъ у матеріалистовъ 2-й половины прошлаго столѣтія. Аргументація ихъ извѣстна. 1) Химическій анализъ мочи показываетъ, что умственная дѣятельность сопровождается потребленіемъ мозгового вещества, подобно тому, какъ мышечная работа влечетъ за собою трату мышечнаго вещества. 2) Изъ наблюденій можно убѣдиться, что развитіе душевное идетъ параллельно съ развитіемъ мозга, такъ что у людей развитыхъ умственно мозгъ бываетъ большой по объему и вѣсу и его поверхность изборождена многочисленными извилинами, а у идіотовъ мозгъ малъ и имѣетъ ограниченное число извилинъ. 3) Въ согласіи съ этимъ установлено, что душевныя болѣзни соединяются обыкновенно съ заболѣваніемъ большого мозга, а искусственное удаленіе этого мозга у животныхъ производитъ потерю сознанія. 4) Но особенно сильное впечатлѣніе на означенныхъ мыслителей производила новая еще въ то время идея эволюціи. Все въ

¹⁾ Эббингаузъ. Очеркъ психологіи. Спб. 1911. Стр. 29.

міръ развивается, высшее происходитъ отъ низшаго. Отчего не предположить, что душевная жизнь человѣка развивается изъ душевной жизни животныхъ, а эта послѣдняя изъ жизни органической. Сравнительно-анатомическія изслѣдованія показываютъ, что въ тѣлесной организаціи человѣка и животнаго нѣтъ коренного различія. Легко было придти къ мысли, что и душевная организація человѣка отличается отъ организаціи высшихъ животныхъ лишь степенью. Основываясь на всемъ этомъ, матеріалисты пришли къ выводу, что душевныя явленія составляютъ естественную функцію мозга. Извѣстно выраженіе физиолога Молешота: безъ мозга, безъ фосфора нѣтъ мысли, или еще болѣе выразительныя слова естествоиспытателя Фохта: «всѣ способности, извѣстныя подъ названіемъ душевной дѣятельности, суть только отправленія мозгового вещества. Мысль находится почти въ такомъ же отношеніи къ головному мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ».

Изложенное ученіе представляется въ наше время столь грубымъ, что останавливаться подробно на его разборѣ нѣтъ никакой нужды. Достаточно замѣтить, что дѣлаемый въ немъ выводъ является подозрительнымъ, прежде всего, съ методологической стороны. Строго научный методъ требуетъ, чтобы неизвѣстное сводилось на извѣстное, вѣроятное на достовѣрное. Въ этомъ выводѣ, наоборотъ, явленія сознанія, факты достовѣрные, объясняются явленіями матеріальными, фактами лишь предполагаемыми. Еще Декартъ показалъ, что мы можемъ сомнѣваться не только въ томъ, что внѣшніе предметы таковы, какими мы ихъ воспринимаемъ, но и въ томъ, что существуютъ какіе-либо матеріальные предметы. Но мы не можемъ сомнѣваться въ существованіи нашего я и нашего сомнѣнія, какъ факта непосредственнаго сознанія. Отсюда если ужъ сводить какія явленія на другія, то нужно объяснять матеріальныя явленія изъ явленій сознанія, но никакъ не наоборотъ. Несостоятельнымъ является этотъ выводъ и по своимъ основаніямъ. Теорія эволюціи сама по себѣ не можетъ служить основаніемъ, потому что составляетъ недоказанное предположеніе. Изъ наблюдаемаго факта, что живыя существа могутъ быть расположены въ порядкѣ постепеннаго восхожденія отъ низшаго къ высшему, нисколько не слѣдуетъ, будто низшія существа производятъ высшія. Высшее можетъ произойти изъ низшаго лишь при томъ условіи, если послѣднее будетъ за-

ключать въ себѣ предъизображеніе или потенцію перваго: иначе получился бы абсурдъ, будто дѣйствіе можетъ быть больше своей причины, или нѣчто происходитъ изъ ничего. Но эволюція изъ предобразованія не есть та эволюція, которую имѣютъ въ виду матеріалисты. Они говорятъ о *generatio aequivoca*, а здѣсь мы имѣемъ *generatio ab ovo*. Что касается фактическихъ основаній изложеннаго ученія, то если даже оставить безъ вниманія нѣкоторую ихъ неточность, они свидѣлствуютъ лишь о томъ, что однимъ изъ необходимыхъ условій для проявленія душевной жизни служить извѣстное состояніе мозга. Но дѣлать заключеніе, что мозгъ служить единственнымъ условіемъ, или производящею причиною душевныхъ явленій, мы не имѣемъ никакого права. Чтобы сдѣлать подобный выводъ и сказать, что мозгъ такъ же выдѣляетъ душевныя явленія, какъ печень выдѣляетъ желчь, для этого требовалось доказать, что душевныя явленія, подобно желчи, образуются чрезъ сочетаніе элементовъ крови и суть явленія матеріальныя. Но Фохтъ и Мошотъ не доказали и не могли доказать этого, потому что душевныя и тѣлесныя явленія составляютъ два совершенно особыхъ міра.

Можно отмѣтить три основныхъ черты, которыя обособляютъ душевный міръ отъ матеріальнаго.

1) Тѣла, изъ которыхъ состоитъ матеріальный міръ, будучи протяженными, дѣлятся на протяженныя части безъ конца и, слѣдовательно, являются всегда дискретнымъ множествомъ. Если же мы воспринимаемъ тѣла, какъ единства, и полагаемъ, что они состоятъ изъ молекулъ, а молекулы изъ атомовъ, то причина этого заключается въ насъ. Мы, какъ единый познающій субъектъ, единое я, можемъ противопоставить себѣ лишь единый объектъ, единое не-я. Посему когда намъ предстоитъ какое-либо множество, мы преобразуемъ его въ своемъ созерцаніи въ единство. Равнымъ образомъ, мы не можемъ осуществить ни въ мысли, ни въ представленіи безконечной дѣлимости протяженнаго и потому, чтобы понять тѣла, полагаемъ искусственный предѣлъ ихъ дѣлимости. Мы принимаемъ фиктивное существованіе атомовъ, какъ бы говоря себѣ: все воспринимаемое въ матеріальномъ мірѣ дѣлимо и есть множество, но множество такое, какое можно понять, именно, множество опредѣленное, состоящее изъ исчислимаго числа недѣлимыхъ, самостоятельныхъ частицъ, атомовъ. Въ противоположность матеріальному, душевный міръ слагается изъ явле-

ній, къ которымъ протяженность неприложима. Никто не скажетъ, что чувство удовольствія можетъ быть измѣрено кубами или что представленіе четырехугольника четырехугольно. Не можетъ быть въ душевномъ мірѣ и сосуществованія. Душевные явленія, какъ обнаруженія единой личности, располагаются въ формѣ одного непрерывнаго послѣдовательнаго ряда, въ которомъ мы не можемъ ни вырвать нужнаго намъ явленія, какъ это мы дѣлаемъ съ тѣлами и ихъ частями, ни пересадить его изъ одного мѣста въ другое, какъ пересаживаютъ, напр., участки кожи со лба на носъ. Мы можемъ лишь отмѣтить начальный и конечный моменты даннаго явленія и сопоставить его съ другими явленіями, т. е. можемъ выдѣлить явленіе не реально, а идеально, въ своей мысли. Равнымъ образомъ мы не можемъ разложить однихъ душевныхъ явленій на другія. Правда, мы нерѣдко говоримъ о психологическомъ анализѣ и синтезѣ, но подъ ними нужно разумѣть не реальные процессы разложенія и сложенія, а лишь идеальные. Чтобы имѣть представленіе объ апельсинѣ, необходимо осмотрѣть его, испробовать его вкусъ, запахъ и т. п., вообще получить цѣлый рядъ ощущеній и поставить ихъ во взаимное отношеніе. Чтобы почувствовать почтеніе къ лицу, нужно предварительно сдѣлать множество наблюденій, пережить множество чувствованій. Но развѣ можно сказать, что въ этомъ чувствѣ находятся эти самыя наблюденія и чувства или что представленіе апельсина можно разложить на ощущенія зрѣнія, вкуса, обонянія. Самое большее, что можно сдѣлать, это представить тѣ душевные явленія, которыя должны быть пережиты, чтобы на ихъ основѣ возникло данное явленіе. Такимъ образомъ въ матеріальномъ мірѣ реально множество и идеально единство, а въ душевномъ, наоборотъ, реально единство и идеально множество.

2) Себя самихъ и свои душевные переживанія мы сознаемъ непосредственно. Всякій изъ насъ знаетъ, что такое радость, горе, желаніе, усиліе воли, воспріятіе, работа мысли. Знаемъ мы это потому, что наши душевные переживанія отражаются въ нашемъ самосознаніи. Какъ только возникаетъ въ насъ, напр., какое-либо чувствованіе, является вмѣстѣ съ нимъ и сознаніе, что въ насъ заговорило такое-то чувствованіе. Даже воспріятія внѣшнихъ предметовъ являются состояніями не только объективнаго сознанія, но и субъективнаго самосознанія. Какъ состоянія объективнаго сознанія, они говорятъ намъ,

съ какимъ предметомъ мы имѣемъ дѣло, со столомъ, стуломъ, бумагою, перомъ или чѣмъ другимъ. А какъ состоянія самосознанія, они даютъ намъ знать, что, видя, напр., столъ, мы находимся въ состояніи созерцанія, а не волненія или желанія. Последнее особенно живо сознается въ тѣхъ случаяхъ, когда получаемыя впечатлѣнія не представляютъ для насъ никакого интереса; когда, напр., старый человѣкъ въ десятый разъ начинаетъ рассказывать одну и ту же исторію, намъ бываетъ ясно, что сообщеніе нисколько не трогаетъ насъ и мы являемся пассивными созерцателями.

Совсѣмъ другимъ характеромъ отличается наше познаніе тѣлъ и происходящихъ въ нихъ перемѣнъ. Представляя множество, тѣла не имѣютъ средоточія и не могутъ сознавать себя: они существуютъ безсознательно. Предметомъ познанія они служатъ для другого, для насъ сознающихъ субъектовъ. Но мы ихъ познаемъ не прямо, а чрезъ посредство душевныхъ переживаній, которыя они въ насъ вызываютъ. Ихъ дѣйствія сводятся къ различнаго рода колебаніямъ и движеніямъ, а мы своими чувствами воспринимаемъ эти дѣйствія, какъ цвѣта, звуки, запахи и др. чувственные качества. Эти качества составляютъ, слѣдовательно, наши субъективныя переживанія, но мы ставимъ ихъ предъ собою въ видѣ предметовъ и по нимъ судимъ о тѣлахъ.

3) Мертвыя тѣла инертны. Они не могутъ сами собою перейти изъ покоя въ движеніе, изъ движенія въ покой или измѣнить одну форму движенія на другую. Перемѣны въ ихъ состояніи производятся внѣшними дѣятелями. И если извѣстный дѣтель оказался въ состояніи произвести извѣстную перемѣну, онъ будетъ производить ее всегда. Никакой внутренней оцѣнки и сознательнаго противодѣйствія вліянію внѣшняго дѣтеля тѣло не можетъ производить: перемѣна будетъ вызываться въ немъ съ слѣпою необходимостью. Не то мы видимъ въ области душевнаго міра. Здѣсь не всякое впечатлѣніе переходитъ въ явленіе сознанія и не всякое желаніе души осуществляется въ соотвѣтствующемъ дѣйствіи. Но лишь то впечатлѣніе воспринимается и то желаніе исполняется, на которое даемъ мы свое согласіе. Мы заняты, напр., серьезною работою; на наши глаза дѣйствуютъ лучи свѣта отъ окружающихъ предметовъ; въ наши уши проникаютъ воздушныя волны отъ разговаривающихъ лицъ; но нашъ интересъ—окончить работу и мы ничего изъ окружающаго не видимъ и не слышимъ. Совсѣмъ

другое наблюдается, когда мы сильно ждемъ кого-нибудь: тутъ интересъ нашъ—совершенно обратный—получить извѣстное внѣшнее впечатлѣніе; въ соотвѣтствіе этому каждый шерохъ, каждое неопредѣленное очертаніе предмета жадно схватывается нами изъ желанія поскорѣе узнать, не то ли это самое, что намъ нужно. Такимъ образомъ одни и тѣ же внѣшнія впечатлѣнія, въ данномъ случаѣ зрительныя и слуховыя, могутъ не произвести въ нашей душѣ никакого дѣйствія или вызвать—въ одно время одинъ результатъ, а въ другое другой. Это показываетъ, что мы въ своей дѣятельности опредѣляемся самими собою, а не внѣшними воздѣйствіями; послѣднія являются для насъ лишь поводами, но не производящими причинами нашихъ дѣйствій.

Указанными особенностями душевой міръ столь рѣзко обособляется отъ матеріальнаго, что вывести душевныя явленія изъ тѣлесныхъ процессовъ нельзя никакимъ образомъ. «Если бы мы предположили, говорить Дю-Буа-Реймондъ, такой умъ, который былъ бы въ состояніи для каждаго момента времени прошедшаго и будущаго опредѣлить всѣ движенія и всѣ комбинаціи атомовъ, то все же онъ не былъ бы въ силахъ постичь, какимъ образомъ изъ атомовъ и ихъ движенія можно объяснить хотя бы простѣйшее явленіе сознанія. Уже съ первымъ пробужденіемъ чувства пріятности или боли, которыя возникаютъ въ самомъ началѣ животной жизни на землѣ, дана непроходимая бездна между движеніемъ атомовъ и сознаніемъ». Эта мысль признается въ настоящее время правильною почти всѣми психофизиологами.

Но основанія, приведенныя въ доказательство матеріалистическаго взгляда на душевную жизнь, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, производятъ сильное впечатлѣніе и на современныхъ психофизиологовъ. Теперь уже не утверждаютъ, что съ большимъ и тяжелымъ мозгомъ необходимо соединяется большое умственное развитіе. Гистологическія изслѣдованія головного мозга показали, что въ немъ имѣются, съ одной стороны, дѣятельные элементы—клетки и соединяющія ихъ ассоціаціонныя волокна, а съ другой, индифферентное по отношенію къ функціи вещество, межучочная ткань, въ которой дѣятельные элементы помѣщены и находятъ для себя точку опоры. Если межучочной ткани въ мозгу будетъ много, а клетокъ и ассоціаціонныхъ волоконъ мало, то мозгъ будетъ великъ, а функціи его будутъ ничтожны. Такимъ образомъ объемъ и

вѣсь мозга сами по себѣ еще не говорятъ о степени его функціональнаго развитія.

Но что душевное развитіе находится въ зависимости отъ развитія мозга, это положеніе считаютъ вполне правильнымъ и современные психофизиологи. Подъ вліяніемъ новаго ученія о мозговой локализациі оно пріобрѣло въ ихъ глазахъ даже большую опредѣленность: они видятъ въ немъ прямое доказательство тождества природы мозга и души.

Согласно новому ученію, центромъ сознанія служитъ мозговая кора. Но она функционируетъ не какъ единица, а какъ сложное образованіе, съ различными частями котораго соединены различныя функціи. Такъ, одною частью коры, именно, затылочной мы видимъ, другою—височной слышимъ. Въ однихъ частяхъ заложены центры, завѣдующіе произвольными движеніями рукъ, изъ другихъ исходятъ волевые импульсы къ мышцамъ губъ и языка. Кромѣ этихъ центровъ въ корѣ существуютъ еще ассоціаціонные центры, которые устанавливають многоразличныя связи между клѣтками чувствительныхъ и двигательныхъ центровъ и служатъ субстратомъ высшихъ душевныхъ процессовъ. Ассоціаціонные центры наблюдаются у людей и высшихъ животныхъ, а у низшихъ они отсутствуютъ. И у людей они образуются не сразу, а постепенно. При появленіи ребенка на свѣтъ, въ мозгу его бываютъ сформированы лишь центры ощущеній, вслѣдствіе чего сознательная жизнь новорожденнаго должна по необходимости ограничиваться изолированными ощущеніями. Но начиная со 2-го мѣсяца, въ ассоціаціонныхъ центрахъ появляются волокна, и у ребенка пробуждается ассоціаціонная дѣятельность. Онъ начинаетъ соотносить свои ощущенія и образовывать изъ нихъ воспріятія. При разстройствахъ и поврежденіяхъ ассоціаціонныхъ центровъ, чувствительность сохраняется, но теряется способность узнаванія получаемыхъ впечатлѣній. Когда, напр., у собаки повреждаютъ ассоціаціонный центръ, находящійся въ связи съ центромъ слуха, она при всякомъ шумѣ наостраетъ уши, но перестаетъ понимать значеніе обычныхъ для нея словъ: цыць, лапу и пр. Особенно поразительны разстройства ассоціаціонныхъ центровъ рѣчи. При разрушеніи однихъ изъ нихъ пациентъ утрачиваетъ способность понимать слышимыя слова; разрушеніе другихъ влечетъ за собою потерю способности читать и понимать написанныя слова; при разстройствѣ третьихъ больной понимаетъ чужую рѣчь устную и письменную, но

самъ не можетъ сразу назвать правильно ни одной вещи. Если же различные процессы сознанія локализируются въ различныхъ частяхъ мозга и, подобно послѣднимъ, являются до извѣстной степени независимыми другъ отъ друга, то мы въ правѣ заключить, по мнѣнію психофизиологовъ, что сознаніе имѣетъ одинаковую структуру съ мозгомъ и служить своеобразнымъ сконцентрированнымъ повтореніемъ его процессовъ, а не проявленіемъ какой-то нематеріальной сущности—души. «Какъ можетъ душа, пронизываетъ Эббингаузъ, мыслиться въ соединеніи съ протяженнымъ и состоящимъ изъ многочисленныхъ частей мозгомъ? Вѣдь тогда, разрѣзывая мозгъ, можно, значить, перерѣзать и душу?»¹⁾

Но матеріалисты 2-й половины прошлаго столѣтія пришли отъ признанія факта зависимости душевной жизни отъ тѣлесной къ матеріалическому взгляду на душевную жизнь подъ вліяніемъ теоріи эволюціи. Подобно этому и у современныхъ психофизиологовъ сложился окончательный матеріалистическій взглядъ подъ вліяніемъ очарованія закономъ сохраненія энергіи, который они считаютъ гордостью современнаго естествознанія и съ которымъ сообразовать свои выводы считаютъ своею непремѣнною обязанностью. Ходъ ихъ разсужденій можетъ быть представленъ въ слѣдующемъ видѣ. Изъ химіи было извѣстно, что количество матеріи всегда остается однимъ и тѣмъ же, такъ что мы не можемъ ни одного атома создать вновь, ни уничтожить. Какія бы перемѣны ни происходили въ тѣлахъ, всѣ они касаются не количества атомовъ, а ихъ взаимнаго отношенія и сочетанія. Мы говоримъ о возникновеніи однихъ тѣлъ и уничтоженіи другихъ; въ дѣйствительности же происходятъ и уничтожаются лишь сочетанія атомовъ, а количество ихъ остается одно. Законъ сохраненія энергіи къ этому добавляетъ, что не могутъ возникать вновь и уничтожаться также силы матеріальной природы. Всѣ силы природы, какъ бы различны онѣ ни были, будутъ то — теплота, свѣтъ, магнетизмъ или электричество, сила химическаго сродства, сила тяготѣнія или сцѣпленія, въ концѣ-концовъ сводятся или 1) къ кинетической энергіи движенія—тѣлъ, молекулъ, атомовъ, или 2) къ потенциальной энергіи ихъ положенія. Отдѣльныя силы могутъ увеличиваться, уменьшаться, переходить изъ одной формы въ другую; но это измѣ-

¹⁾ Эббингаузъ. Очеркъ психологіи. СПБ. 1911. Стр. 32.

неніе всегда происходит за счет другихъ эквивалентныхъ силъ. Механическая сила движенія, напр., можетъ перейти въ физическую силу теплоты, какъ это бываетъ при ударѣ молота о наковальню. Но то же самое количество теплоты можетъ вызвать соотвѣтствующее количество механической работы, какъ это мы видимъ при движеніи паровоза. Такимъ образомъ общее количество существующей въ мірѣ энергіи въ каждый моментъ времени остается неизмѣннымъ. Но, продолжаютъ современные психофизиологи, что справедливо о тѣлахъ вообще, то справедливо и по отношенію къ нашему тѣлу. Всѣ процессы нашего тѣла по существу своему суть различныя формы одной и той же энергіи движенія, которыя вызываются окружающими тѣлами и окружающимъ тѣламъ передаются. Предполагать, что движенія нашего тѣла могутъ измѣняться или возникать подъ вліяніемъ другихъ какихъ-либо дѣятелей, вродѣ психическихъ, вообще не движеній, это значитъ признавать, что силы природы могутъ увеличиваться и уменьшаться подъ вліяніемъ силъ, не принадлежащихъ природѣ, другими словами, значитъ противорѣчить закону сохранения энергіи. Такое предположеніе должно быть отвергнуто всякимъ психологомъ, который дорожитъ согласіемъ своихъ выводовъ съ прочными положеніями естествознанія.

Правда, мы находимъ въ себѣ кромѣ движеній еще явленія сознанія. Правда и то, что явленія сознанія никоимъ образомъ не могутъ быть выведены изъ движеній, какъ качественно отличныя отъ нихъ. Но развѣ качественная несравнимость явленій, сама по себѣ, даетъ право заключать о принадлежности ихъ различнымъ субстратамъ. Для всякаго, конечно, ясно, что изъ бѣлизны сахара нельзя непосредственно вывести его сладости или твердости. Но развѣ кто утверждаетъ, что бѣлизна сахара принадлежитъ одному тѣлу, а сладость другому? Не полагаемъ ли мы, напротивъ, что всѣ эти качества принадлежатъ одному и тому же сахару. Несравнимость же качествъ обуславливается различіемъ нашихъ точекъ зрѣнія на него. Оставаясь однимъ и тѣмъ же скопленіемъ атомовъ, для глазъ онъ является такимъ, для осязанія другимъ, для вкуса третьимъ. То же самое нужно сказать и объ явленіяхъ сознанія въ ихъ отношеніи къ мозговымъ процессамъ. Положимъ, душевныя явленія качественно несравнимы съ движеніями въ мозгу; но мы знаемъ, что эти явленія распредѣлены по различнымъ частямъ мозга и развива-

ются параллельно съ ними. Что же мѣшаетъ намъ предположить, что явленія 'сознанія составляютъ другую сторону мозговыхъ процессовъ. Легко представить, что одни и тѣ же мозговые процессы являются съ точки зрѣнія внѣшнихъ чувствъ движеніями, а съ точки зрѣнія внутренняго чувства воспринимаются въ формѣ мыслей, чувствованій, желаній, вообще, душевныхъ переживаній. Въ этомъ предположеніи ничего невозможнаго нѣтъ; между тѣмъ оно избавляетъ насъ отъ абсурднаго вывода, будто непротяженная душа распредѣляется по протяженной поверхности мозга, и будто только внутри черепной полости почему-то долженъ нарушаться законъ сохраненія энегріи ¹⁾. Сдѣлавъ это предположеніе, мы утверждаемъ, что въ мірѣ, какъ замкнутомъ цѣломъ, общее количество силъ остается постояннымъ, что между дѣйствіями силъ существуетъ сплошная причинная связь и что механическіе законы, по которымъ одни движенія переходятъ въ другія, имѣютъ всеобщее міровое значеніе. Къ этому мы должны только добавить, что движенія въ мозгу сопровождаются явленіями сознанія, отношенія между которыми вполне соотвѣтствуютъ отношеніямъ между мозговыми процессами. Отсюда если говорить о какихъ-либо законахъ душевной жизни, то этими законами должны быть механическіе законы матеріальной природы. Такъ приходятъ современные психофизиологи къ признанію тождества между законами физиологическими и психологическими. Но можно ли согласиться съ этимъ взглядомъ?

Едва ли нужно много разъяснять, что локалізація мозговыхъ функцій сама по себѣ ни мало не говоритъ, будто носителемъ душевной жизни служить мозгъ, а не особая сущность—душа. Душа по самому своему понятію, какъ сущность не протяженная, можетъ быть постигаема умомъ, а не изображеніемъ. Посему представлять душу конкретно, въ видѣ жидкости, разливающейся по поверхности мозга, значитъ разсматривать ее съ точки зрѣнія для нея совершенно чуждой. Какъ добродѣтель не можетъ быть четырехугольною, такъ и душа не можетъ быть разливающейся. Отношеніе между душою и мозгомъ нужно мыслить динамически, на подобіе отношенія Бога къ міру или силы къ матеріи, нужно думать, что количественно опредѣленные перемѣны въ мозгу законо-

¹⁾ Эббингаузъ. Очеркъ психологіи. Спб. 1911. Стр. 52.

мѣрно связаны съ качественно опредѣленными состояніями души. А что мозговья перемѣны локализируются въ разныхъ мѣстахъ, это для означенной закономѣрности не имѣетъ значенія. Это — простое слѣдствіе матеріальности мозговыхъ процессовъ, которые какъ протяженные, конечно, должны располагаться одинъ подлѣ другого и, слѣдовательно, занимать разные мѣста. Равнымъ образомъ и законъ сохраненія энергіи ни мало не доказываетъ тождества физиологическихъ законовъ съ психологическими. Въ мертвой матеріи, разсматриваемой самой по себѣ, количество силъ остается постояннымъ. Но слѣдуетъ ли отсюда, что и въ остальной природѣ не происходитъ ничего, кромѣ преобразования силъ изъ одной формы въ другую и обратно по закону количественнаго равенства. Не значить ли это сводить всю жизнь міра къ безцѣльному переливанію изъ пустого въ порожнее? Между тѣмъ мы знаемъ, что въ органическомъ мірѣ происходитъ постоянный процессъ развитія по опредѣленному плану. Растительные и животные организмы растутъ и множатся изъ сѣмянъ и первичныхъ зачатковъ — всѣ по роду своему. Изъ зерна ржи, напр., вырастаетъ растеніе одного типа, изъ зерна ячменя — растеніе другого типа и т. д., причемъ каждое изъ нихъ, достигая зрѣлаго возраста, заготавливаетъ такое же зерно, изъ какого оно само произошло и такимъ образомъ обезпечиваетъ продолженіе своего рода. Такое развитіе не можетъ быть результатомъ случайной игры механическихъ силъ, подобно тому, какъ изъ случайно брошенныхъ на столъ буквъ не можетъ само собой сложиться осмысленной фразы или цѣльнаго разсказа. Это развитіе необходимо предполагаетъ собою особую силу, которая господственно возвышается надъ силами мертвой природы и дѣйствуетъ планомѣрно, т. е. разумную силу.

Невозможность вывести развитіе органической жизни изъ дѣйствія однихъ механическихъ силъ мертвой природы сознаютъ и доказываютъ въ настоящее время сами естествоиспытатели. Извѣстный, напр., ботаникъ неовиталистъ Рейнке полагаетъ, что для объясненія происхожденія и развитія организмовъ естествоиспытателямъ ничего больше не остается, какъ возвратиться къ ученію о жизненной силѣ и признать, что въ первичныхъ задаткахъ организмовъ находятся особыя самостоятельныя сущности, духовныя силы, какъ бы души, которыя носятъ въ себѣ идею будущаго развитія и сообразно

съ нею даютъ физико-химическимъ силамъ природы заранѣе опредѣленное направленіе. Эти силы не возникаютъ изъ физической энергіи и не переходятъ въ нее и, слѣдовательно, не имѣютъ никакого отношенія къ закону сохраненія энергіи. Рейнке называетъ ихъ доминантами и устанавливаетъ между ними опредѣленную іерархическую зависимость ¹⁾. Другого взгляда на этотъ предметъ держится Вейсманъ. Онъ также признаетъ невозможнымъ объяснить развитіе организмовъ изъ мертвой матеріи при помощи однихъ механическихъ законовъ. Но онъ думаетъ, что можно обойтись и безъ доминантовъ Рейнке, если признать въ зачаткахъ первичное предобразование на подобіе того, о которомъ училъ Лейбницъ въ своей теоріи предустановленной премудрымъ Богомъ гармоніи. По взгляду Вейсмана, зачатки организмомъ такъ образованы, что изъ нихъ само собою по физико-химическимъ законамъ развиваются организмы строго опредѣленнаго типа. Каждый зачатокъ, какимъ бы однообразнымъ и нерасчлененнымъ онъ ни казался, слагается изъ различныхъ по строенію частичекъ, которыя стоятъ въ опредѣленномъ отношеніи къ органамъ развитаго организма и служатъ ихъ основою. Эти частицы входятъ во взаимодействіе съ частицами окружающей среды и образуютъ различныя химическія соединенія съ ними: зачатокъ чрезъ это увеличивается, дифференцируется. И если организмъ при своемъ развитіи принимаетъ такой, а не иной видъ, то причина этого заключается не во внѣшнихъ условіяхъ, а въ самыхъ задаткахъ. «Субстанція зачатка, пишетъ Вейсманъ, есть своего рода микрокосмъ.. Онъ состоитъ изъ многочисленныхъ и различныхъ задатковъ, изъ группъ живыхъ единицъ, надѣленныхъ жизненными силами, которыя могутъ или развивать активныя и специфическія дѣйствія, или оставаться въ пассивномъ скрытомъ состояніи,—пока не выведетъ ихъ изъ этого состоянія внѣшнее раздраженіе» ²⁾. Изъ этихъ двухъ теорій наиболѣе распространенною является теорія Вейсмана, ибо она болѣе согласна съ тенденціей нашего времени къ механическому мировоззрѣнію. Но примемъ мы эту теорію или теорію Рейнке, или отвергнемъ обѣ, для насъ ясно одно, что по сознанію самихъ естествоиспытателей

1) *Reinke*. Die Welt als That. 3-te Auflage. Berlin. 1903. Kap. 24—26.

2) *Вейсманъ А.* Лекціи по эволюціонной теоріи, т. I. Москва. 1905. Стр. 487. (Ср. *Weismann*. Vorträge über Descendenztheorie. 1—II. 2 Auflage. Jena. 1904).

нашего времени жизнь организмовъ представляетъ процессъ телеологическій, который изъ одного закона сохраненія энегги объясненъ быть не можетъ.

Еще болѣе недостаточнымъ является законъ сохраненія энегги для объясненія душевной жизни. Защищая всеобщее значеніе этого закона, психофизиологи утверждаютъ, что душа не оказываетъ никакого вліянія на тѣло, что всѣ движенія тѣла происходятъ по механическимъ законамъ, какъ если бы вовсе не существовало никакого мышленія, никакого чувства, никакой воли. Но признать это значитъ стать въ явное противорѣчіе съ общеизвѣстнымъ фактомъ, что двигателями культуры служатъ умъ и воля человѣка. Насколько указанная мысль противорѣчитъ общему сознанію людей, это прекрасно изобразилъ, гораздо раньше Штумпфа ¹⁾, нашъ отечественный психологъ Ушинскій. «Если сознаніе, пипеть онъ, есть только аккомпаниментъ матеріальныхъ операцій организма въ его активныхъ отправленіяхъ, то естественно, что этотъ аккомпаниментъ можетъ умолкнуть, а активныя операціи организма, тѣмъ не менѣе, будутъ продолжаться; предположимъ же теперь, что во всемъ человѣчествѣ, за исключеніемъ одного человѣка, сознаніе погасло: тогда этотъ человѣкъ съ сознаніемъ и не замѣтилъ бы, что онъ имѣетъ дѣло съ машинами, а не съ людьми; все и безъ сознанія шло бы обычнымъ своимъ порядкомъ, какъ идетъ и при сознаніи: города и желѣзныя дороги продолжали бы строиться, хотя не кому было бы чувствовать удобствъ городовъ и желѣзныхъ дорогъ; портные шили бы теплыя платья, хотя никому не было бы ни тепло, ни холодно; медики лечили бы больныхъ, не чувствующихихъ боли; актеры безъ сознанія играли бы на сценѣ для ничего не видящихъ зрителей; люди ничего не чувствующіе и побуждаемые единственно силами пищи, выражающимися въ опредѣленныхъ рефлексгахъ, ѣздили бы на безсознательныхъ лошадяхъ, не чувствующихихъ ударовъ кнута, но повинующихся этимъ ударамъ, какъ маріонетка повинуется движенію веревки; словомъ, дѣлалось бы все то же, что дѣлается и теперь, только безъ присутствія ненужнаго аккомпанимента сознанія, даннаго человѣку такъ себѣ, ради какой-то шутки» ²⁾.

¹⁾ *Stumpf*. Eröffnungsrede. Dritter internationaler Congress für Psychologie in München. 1897. S. 9.

²⁾ *Ушинскій*. Человѣкъ какъ предметъ воспитанія, т. II, гл. XXXII, § 5. Спб. 1869. Стр. 287.

Внутренній опытъ ясно говоритъ намъ, что нашъ душев-
ный міръ есть сила, которая не только находится въ зависи-
мости отъ матеріи, но и властвуетъ надъ нею. Еще Платонъ
обращалъ вниманіе, что посредствомъ гимнастики мы можемъ
придать своему тѣлу желательную для насъ форму. Съ другой
стороны, развѣ можетъ кто отрицать общеизвѣстный фактъ, что
двигателями культуры служатъ разумно-свободныя личности.
Усиліями воли, подъ руководствомъ выработанныхъ знаній,
человѣкъ можетъ преобразовывать и дѣйствительно преобра-
зуетъ окружающую—какъ, мертвую, такъ и живую природу.
Тамъ, напр., гдѣ нѣкогда находились непроходимыя финскія
болота, покрытыя жалкою растительностью, въ настоящее
время красуется столица Россіи, съ ея храмами, дворцами,
библиотеками, музеями, памятниками и т. п. Но все это
произошло, конечно, не само собою, а создано усиліями че-
ловѣческаго духа. Но если душевный міръ является незави-
симою отъ матеріальнаго міра силою, то естественно ожидать,
что онъ и управляется особыми законами.

Не будемъ останавливаться надъ разъясненіемъ самыхъ
законовъ душевной жизни, ибо это завело бы насъ слишкомъ
далеко. Для нашей цѣли будетъ достаточно обрисовать общее
очертаніе этихъ законовъ въ ихъ отличіе отъ законовъ фізіо-
логическихъ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что нашъ душевный міръ разви-
вается постепенно и послѣдовательно, отливаясь на всѣхъ
стадіяхъ своего развитія въ одну и ту же типическую для
всѣхъ людей форму. Съ этой стороны душевное развитіе яв-
ляется совершенно аналогичнымъ развитію тѣлесныхъ орга-
низмовъ и, какъ такое, даетъ право на заключеніе, что законы
душевной жизни должны быть аналогичны законамъ органи-
ческой жизни. Но вмѣстѣ съ сходствомъ должно существо-
вать между ними и различіе, ибо душевная организація чело-
вѣка существенно отличается не только отъ организаціи тѣ-
лесной, но и отъ душевной организаціи животныхъ. Отличіе
это можно конструировать на основаніи указанныхъ особен-
ностей душевнаго міра человѣка.

1) Развитіе тѣлесныхъ организмовъ, являясь осуществле-
ніемъ опредѣленнаго плана, предполагаетъ, въ качествѣ своей
причины, разумную силу. Но составляютъ ли всѣ тѣлесные
организмы простыя машины, созданныя Премудрымъ Богомъ,
какъ училъ Лейбницъ, или каждый организмъ заключаетъ въ

себѣ свою особую субстанціальную силу, какъ полагаетъ Рейнке, это остается неизвѣстнымъ. Между тѣмъ душевный міръ каждаго человѣка, безспорно, служить проявленіемъ такой субстанціальной силы, ибо наше непосредственное сознание ясно и опредѣленно свидѣтельствуешь, что каждый изъ насъ есть субстанціальныи дѣятель, отличающій себя отъ всего остального, какъ я отъ не-я. Это — коренной фактъ нашего самосознанія, достовѣрность котораго отрицать можетъ только скептикъ, сомнѣвающійся въ возможности для человѣка какаго бы то ни было знанія. Посему развитіе душевной жизни есть развитіе ея субстанціи души.

2) Тѣлесные организмы развиваются изъ первичныхъ зачатковъ, которые заключаютъ въ себѣ зачатки всѣхъ органовъ, имѣющихъ въ послѣдствіи образоваться. Но такъ какъ эти зачатки существуютъ въ видѣ матеріальныхъ частицъ, расположенныхъ одна подлѣ другой и являющихся носителями особыхъ силъ, то развитіе тѣлесныхъ организмовъ представляетъ собою систему, или агрегатъ, многихъ процессовъ, которые могутъ протекать не только одновременно, но до извѣстной степени и независимо другъ отъ друга. Реальной основой душевнаго развитія служить душа, въ которой, какъ въ зернѣ, должно быть предъизображено все будущее ея развитіе. Въ ней должны находиться потенціи всѣхъ существенныхъ особенностей и сторонъ развитой душевной жизни. Если, напримеръ, самою характерною особенностью нашей душевной жизни, какъ жизни сознанія, служить раздѣленіе между сознающимъ субъектомъ и сознаваемымъ объектомъ, то это раздѣленіе если не *explicite*, то *implicite* должно быть дано и въ сознаніи ребенка. Если въ развитой жизни сознающаго субъекта мы различаемъ три не сводимыхъ одна на другую стороны: умъ, чувство и волю, то эти три стороны должны находиться и въ каждомъ душевномъ явленіи, не исключая самыхъ раннихъ. Если въ зрѣломъ состояніи разумъ нашъ представляетъ собою систему вѣчныхъ истинъ и нормъ, предполагающихъ опредѣленные идеи съ неизмѣнными между ними отношеніями, то нужно признать, что и разумъ ребенка обладаетъ потенціями всѣхъ этихъ идей. Но какъ бы многоразличны ни были потенціи души, всѣ онѣ, въ отличіе отъ тѣлесныхъ зачатковъ, образуютъ нераздѣльное единство, ибо служатъ опредѣленіями единой живой личности, и всѣ отображаются въ каждомъ душевномъ переживаніи.

3) Развитие тѣлесныхъ организмовъ совершается чрезъ взаимодѣйствіе зачатка и среды. Частицы зачатка, входя въ непосредственное соприкосновеніе съ частицами среды, соединяются съ одними изъ нихъ и отдѣляются отъ другихъ; зачатокъ увеличивается чрезъ это въ объемъ и усложняется въ своемъ строеніи. Душа развивается также подъ вліяніемъ окружающей матеріальной среды. Но душа не можетъ ни вбирать, ни выдѣлять изъ себя матеріальныхъ частицъ. На воздѣйствіе матеріальной среды она можетъ отвѣчать лишь динамически, производя изъ своихъ нѣдръ состоянія, не имѣющія ничего общаго съ вызывающими ихъ движеніями. Правда, между душевными состояніями, возникающими одно за другимъ, наблюдается извѣстный порядокъ, такъ что послѣдующія состоянія являются какъ бы произведеніемъ предшествующихъ. Но душевныя состоянія, какъ переживанія души, существующія нераздѣльно съ нею, не образуютъ особыхъ силъ, которыя могли бы бороться за свое существованіе, входить въ соединеніе съ однѣми силами и подавлять другія. Съ другой стороны, послѣдующія душевныя состоянія всегда заключаютъ въ себѣ нѣчто новое, необъяснимое изъ предшествующихъ состояній. Поэтому душевное развитіе не можетъ быть результатомъ механическаго соединенія душевныхъ явленій. Если можно объяснять душевную жизнь при помощи какого-либо синтеза, то только синтеза идеальнаго и творческаго. Душевное развитіе есть продуктъ непрерывнаго творчества души.

4) Самый процессъ развитія тѣлесныхъ организмовъ составляетъ дѣло внѣшней необходимости. Какъ только зачатокъ попадаетъ въ соотвѣтствующую среду, сейчасъ же начинается его развитіе. Развитіе продолжается, пока зачатокъ подвергается воздѣйствію среды. Если это воздѣйствіе прекращается вполнѣ или отчасти, останавливается и развитіе зачатка—всего или соотвѣтствующей его части. Въ противоположность этому, творческій процессъ душевнаго развитія опредѣляется внутренними стремленіями. Душа носитъ въ себѣ идею своего будущаго развитія и подъ вліяніемъ ея непрерывно переходитъ отъ одного состоянія къ другому. Эта идея проявляется въ сознаніи какъ рядъ стремленій, которыя пробуждаются подъ вліяніемъ получаемыхъ впечатлѣній, но заключаютъ въ себѣ—и интуицію будущихъ состояній, и внутренній позывъ къ творческому ихъ произведенію. Такимъ образомъ душевное раз-

витіе представляет собою процессъ телеологическій, посредствомъ котораго душа воплощаетъ въ послѣдовательныхъ состояніяхъ прирожденную ей идею общечеловѣческаго развитія. И если мы хотимъ понять этотъ процессъ, мы должны изучать душевную жизнь не по принципу механиковъ — отъ простаго къ сложному, а по началу телеологовъ — отъ болѣе совершеннаго къ менѣе совершенному. Нужно отправляться не отъ душевной жизни дѣтей, животныхъ, идіотовъ, а брать за исходную точку душевную жизнь взрослыхъ и нормальныхъ людей, чтобы опредѣлить, какія стороны этой жизни являются существенными и затѣмъ какой видъ и въ какомъ порядкѣ принимаютъ эти стороны при постепенномъ нисхожденіи отъ высшихъ ступеней развитія къ низшимъ. Только при этомъ условіи душевная жизнь дѣтей получить въ нашихъ глазахъ свой истинный видъ, а не тотъ странный и непонятный, какой даютъ ей въ своихъ изображеніяхъ представители психофизическаго параллелизма.

5) Наконецъ, душевное развитіе человѣка имѣетъ еще одну особенность, которая полагаетъ грань между психикою человѣка и животныхъ. Животныя въ своемъ душевномъ развитіи подчинены внутренней необходимости. Побуждаемые инстинктами природы, они дѣйствуютъ какъ заведенныя машины. Ихъ дѣйствія всегда направляются въ сторону наименьшаго сопротивленія, такъ что какое побужденіе оказывается въ данный моментъ сильнѣе другихъ, то побужденіе одерживаетъ верхъ и переходитъ въ дѣйствіе. Въ противоположность этому, душевное развитіе человѣка является всегда въ меньшей или болѣе степени дѣломъ его личной свободы. Въ своемъ разумѣ человѣкъ носитъ вѣчныя нормы добра, которыя изъ неопредѣленныхъ чувствъ постепенно переходятъ въ ясныя требованія разума. При помощи ихъ онъ оцѣниваетъ свои влеченія и желанія и получаетъ возможность — сильныя, но несогласныя съ требованіями разума желанія ослабить до нуля, а желанія достойныя, но слабыя возвысить надъ всѣми другими и сдѣлать цѣлью своей дѣятельности. Но какъ поступить человѣкъ въ томъ или другомъ случаѣ, — исполнить ли онъ требованія разума и возвестить свою личность на высшую ступень нравственнаго совершенства, или уступить давленію неразумныхъ влеченій, — опредѣлить заранѣе нельзя, ибо это зависитъ отъ его свободной воли. Наука можетъ изслѣдовать лишь прошлое поведеніе человѣка и по нему судить объ общемъ

направленіи его дѣятельности при свободномъ созиданіи въ себѣ нравственной личности.

Указанныя особенности душевнаго развитія человѣка даютъ основаніе думать, что законы душевной жизни суть телеологическіе законы самопроизвольнаго развитія души и свободнаго самосозиданія этической личности.

Подводя итогъ всему вышесказанному, мы получаемъ слѣдующіе результаты: душевный міръ составляетъ реальность, которую мы знаемъ болѣе достовѣрно, чѣмъ реальность матеріальнаго міра; онъ имѣетъ специфическія особенности, обособляющія его отъ міра матеріальнаго, и управляется своими собственными законами, т. е. получились такіе результаты, которые даютъ право вывести принципиальное заключеніе, что психологія должна быть самостоятельною наукою, которую должны разрабатывать не фізіологи съ матеріалистическими тенденціями и навыками мысли, а психологи, проникнутые сознаниемъ высокаго достоинства человѣческой личности.

В. Серебrenиковъ.

Къ исторіи аріанскаго спора до перваго вселенскаго собора.

I.

Кто былъ „Евсевій“, предсѣдательствовавшій на антиохійскомъ соборѣ 324—325 года?

I.

ЕСЛИ подлинность открытаго и изданнаго въ 1905 году Э. Швартцемъ неизвѣстнаго дотолѣ посланія антиохійскаго собора ¹⁾, непосредственно предшествовавшаго первому вселенскому собору и анаеоматствовавшаго ученіе Арія, а трехъ его сторонниковъ—Теодота лаодикійскаго, Наркисса нероніадскаго и Евсевія кесарійскаго—отлучившаго отъ церковнаго общенія, можно теперь въ общемъ, не смотря на возраженія Гарнака ²⁾, считать не под-

¹⁾ E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, въ Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3. S. 272—279 (съ переводомъ на греческій языкъ). Посланіе издано по cod. Paris. 62. По той же рукописи оно напечатано въ Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten herausgegeben von Fr. Schulthess. Berlin 1908. (Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Neue Folge B. X, № 2), S. 160—163. Затѣмъ его издалъ въ Revue de l'Orient Chrétien, 1909, № 1, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими документами, Fr. Nau, Littérature canonique syriaque inédite (также отдѣльно: Ancienne Littérature canonique syriaque. Fasc. III. Concile d'Antioche. Lettre d'Italie. etc. Paris 1909, p. 18—24. французскій переводъ p. 12—16). Кромѣ парижской рукописи, Nau имѣлъ еще произведенную для него Tisserant'омъ свѣрку съ Vatic. Sir. 148.

²⁾ A. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochia im Jahre 324/5, въ Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1908. XXVI, S. 477—491.—Zweiter Artikel, тамъ же, 1909, XIV, S. 401—425.

лежащую сомнѣніямъ, послѣ аргументаціи въ изслѣдованіяхъ самого издателя ¹⁾, свящ. Д. А. Лебедева ²⁾ и Э. Зееберга ³⁾, то въ частности далеко еще не все въ этомъ высоковажномъ для начальной исторіи аріанскаго спора документѣ является вполне яснымъ.

Посланіе начинается привѣтствіемъ «святому и единомушному брату возлюбленному и сослужителю Александру» отъ 56 бывшихъ на соборѣ (кромѣ 3 отлученныхъ) епископовъ, имена которыхъ и перечисляются, причемъ на первомъ мѣстѣ стоитъ имя Евсевія и за нимъ уже Евстаѳіа. «Τῷ ἀγίῳ καὶ ὁμοφύχῳ ἀδελφῷ ἀγαπητῷ καὶ συλλειτουργῷ Ἀλεξάνδρῳ Εὐσεβίου· Εὐστάθιος· Ἀμφίων· Βασσιανός· κτλ ⁴⁾».

Въ надписаніи посланія, принадлежащемъ составителю сборника, гдѣ оно находится, адресатъ его епископъ Александръ называется «епископомъ Новаго Рима», т. е. Константинополя. Недоумѣнія, какія можетъ вызывать это сообщеніе—Александръ, можетъ быть, и не былъ еще во время этого собора, равно и собора никейскаго, епископомъ Византіи, и вообще неясно, почему соборъ нашелъ нужнымъ обратиться съ посланіемъ къ епископу незначительнаго тогда городка Византіи — легко устраняются, если привячь, что это былъ въ дѣйствительности не Александръ византійскій, а вліятельный по своему положенію епископъ западной половины имперіи Александръ ѳессалоникскій, какъ это доказано В. В. Болотовымъ для посланія Александра александрійскаго, помѣщеннаго въ церковной исторіи Θεодорита (I, 4) и адресованнаго, по сообщенію Θεодорита, Александру константинопольскому, на дѣлѣ же Александру ѳессалоникскому ⁵⁾.

¹⁾ *E. Schwartz*, Zur Gesch. des Athanasius. VII. Nachrichten, 1908, 3, S. 305—374,—отвѣтъ на первую статью Гарнака.

²⁾ Свящ. Д. А. Лебедевъ, Антиохійскій соборъ 324 года и его посланіе къ Александру, епископу ѳессалоникскому, въ Христ. Чтеніи, 1911, июль—августъ, 831—858, сентябрь, 1008—1023 (и отдѣльно).

³⁾ *Erich Seeberg*, Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgeg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. XVI. Stück). 1913 Berlin.

⁴⁾ *Schwartz*, VI, Nachrichten, 1905, 3, S. 272 (переводъ Швартца).

⁵⁾ В. В. Болотовъ, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 121, 148—154. Предположеніе объ Александрѣ ѳессалоникскомъ, какъ адресатѣ посланія Александра александрійскаго, высказано было нѣкогда еще Балюзомъ. Ср. Христ. Чт. 1907, I, 261—3. Объ адресатѣ антиохійскаго посланія

Но если рѣшается, такимъ образомъ, вопросъ объ адресатѣ посланія, то остается другой, возбуждающій, можно сказать, еще большія недоумѣнія вопросъ—о поставленномъ на первое мѣсто въ ряду собравшихся въ Антиохіи епископовъ Евсевіи. Нужно бы ожидать, что первое мѣсто въ ряду отцовъ собора́ будетъ занимать епископъ антиохійскій—Евстаѳій. Антиохійская каѳедра на всемъ востокѣ имѣла, послѣ александрійской, безспорное преимущество предъ всѣми. На соборахъ, происходившихъ незадолго предъ тѣмъ даже въ Малой Азіи, въ Анкирѣ и въ Неокесаріи, предсѣдательствовалъ, нужно думать, Виталій антиохійскій ¹⁾. Теперь на соборѣ въ самой Антиохіи выше Евстаѳія стоитъ какой-то загадочный Евсевій.

Самъ Швартцъ, ученый издатель и изслѣдователь новооткрытаго документа, принимая текстъ посланія въ данномъ мѣстѣ такъ, какъ онъ передается въ сохранившихся его сирийскихъ рукописяхъ, для объясненія этого факта создаетъ остроумную, но весьма искусственную и потому уже мало правдоподобную гипотезу о Евсевіи исавропольскомъ, явившемся будто бы въ Антиохію изъ другой области для устройства церковныхъ дѣлъ, когда антиохійская каѳедра была вакантна (по † Филогонія 20 декабря 324 г., по Швартцу), и для избранія епископа, каковой и былъ избранъ въ лицѣ Евстаѳія ве-

ср. *Лебедевъ*, 840 (10). Доводы В. В. Болотова признаны убѣдительными и Швартцъ, когда они сдѣлались ему извѣстны, и согласился съ выводомъ отсюда и объ адресатѣ антиохійскаго посланія. Зеебергъ, однако, не смотря на это, пытается отстаивать распространенное на западѣ доселѣ мнѣніе объ Александрѣ византійскомъ, какъ адресатѣ и посланія Александра александрійскаго, а отсюда и посланія антиохійскаго собора, но безъ серьезныхъ доказательствъ и потому не слишкомъ рѣшительно. *Seeberg*, 57—67.

¹⁾ Въ позднѣйшемъ памятникѣ, такъ назыв. *Libellus synodicus*, правда, говорится какъ о предсѣдателѣ анкирскаго собора о Маркеллѣ анкирскомъ, на ряду съ которымъ поставляется Агриколай, епископъ Кесаріи каппадокійской (*Mansi*, II, 539). Тѣ же имена стоятъ на первомъ мѣстѣ въ армянскомъ спискѣ у *Rackham* въ *Studia biblica et ecclesiastica*. Oxford 1891. III, p. 211 (по рук. Conybeare'a). Но въ латинскихъ (ed. *Turner*) и сирийскихъ (ed. *Schulthess*, 29—31) спискахъ отцовъ этого собора первое мѣсто занимаетъ Виталій. *Libellus synodicus* называетъ за то Виталія предсѣдателемъ неокесарійскаго собора, бывшаго вскорѣ вѣроятно послѣ анкирскаго. Въ латинскихъ и сирийскихъ спискахъ отцовъ этого собора, имѣющихъ очень близкое сходство съ списками участниковъ собора анкирскаго, на первомъ мѣстѣ также поставленъ Виталій антиохійскій.

рійскаго ¹⁾. Эта гипотеза вызвала основательныя возраженія со стороны Гарнака и особенно Д. А. Лебедева ²⁾, и если ее воспроизводить и Зеебергъ (указывающій, между прочимъ, аналогію для предполагаемой дѣятельности Евсевія въ Антиохіи въ правахъ западнаго такъ назыв. *interventor*'а или *intercessor*'а), то онъ слишкомъ мало считается съ выдвинутыми противъ нея аргументами ³⁾.

Гарнакъ, признавшій все антиохійское посланіе простымъ подлогомъ, попытался объяснить—очень, во всякомъ случаѣ, страннаго и непонятнаго и въ подложномъ, съ точки зрѣнія Гарнака, документѣ — Евсевія предположеніемъ, что «Евсевій» здѣсь не болѣе какъ результатъ позднѣйшаго искаженія первоначальнаго текста. Сначала стояло «*τῷ ἀγίῳ—'Αλεξάνδρῳ εὐσεβεῖ Ἐπιστάθιος*», потомъ изъ эпитета «*εὐσεβεῖ*» сдѣлали по недоразумѣнію собственное имя «*Ἐὐσεβίος*» ⁴⁾. Предсѣдателемъ собора и авторомъ посланія, конечно, могъ быть, какъ это долженъ былъ, по Гарнаку, знать и фальсификаторъ, только Евстаѳій. На возраженіе Швартца, что предполагаемое такой конъектурой отдѣленіе предиката «*εὐσεβεῖ*» отъ другихъ предикатовъ титула на дѣлѣ не допустимо, Гарнакъ отвѣтилъ лишь, что можно въ такомъ случаѣ конъектуру провести дальше; могло стоять въ первоначальномъ текстѣ и такъ: «*τῷ ἀγίῳ—εὐσεβεῖ 'Αλεξάνδρῳ*» ⁵⁾.

Еще болѣе радикальную въ извѣстномъ смыслѣ конъектуру предлагаетъ для того, чтобы объяснить присутствіе въ посланіи неумѣстнаго «Евсевія», Д. А. Лебедевъ; со всей рѣшительностію признавшій подлинность и высокую важность этого документа еще до появленія подробной аргументаціи Швартца противъ возраженій Гарнака. Онъ думаетъ, что «Евсевій»—простая вставка въ посланіи безъ непосредственныхъ основаній въ самомъ текстѣ даннаго мѣста, подобно тому, какъ безспорными интерполяціями являются наименованіе въ рукописяхъ сборника, содержащаго посланіе, адреса посланія епископомъ «Новаго Рима» и упоминаніе въ самомъ посланіи о 318 отцахъ. Въ сирійскомъ сборникѣ *cod. Par. 62*, гдѣ находится это посланіе, оно приписывается вмѣстѣ съ посланіемъ собора, издавшаго 25 канонѣвъ, антиохійскому собору *'εν τοῖς ἑρχαίνοις*; вслѣдъ за канонами тамъ

¹⁾ *Schwartz*, VI, 283—4; VII, 332—336.

²⁾ *Лебедевъ*, 1014—6 (34—6).

³⁾ *Seeberg*, 72—79.

⁴⁾ *Harnack*, I, 487.

⁵⁾ II, 415.

стоитъ подпись Евсевія (кесарійскаго), его же имя занимаетъ первое мѣсто въ латинскомъ спискѣ епископовъ этого собора. «Нельзя ли предположить, что кто-либо, увѣренный, что спорное посланіе принадлежитъ собору, издавшему каноны, отъ себя вставилъ въ его адресъ имя Εὐσεβίος, разумѣя подъ нимъ Евсевія кесарійскаго, предсѣдателя собора, издавшаго каноны?»¹⁾ Такимъ образомъ имя «Евсевій» должно быть выброшено изъ текста и предсѣдателемъ собора остается Евстацій.

Противъ возможности позднѣйшей вставки въ данномъ случаѣ едва ли можно возразить. Такъ какъ Евсевій «кесарійскимъ» въ упомянутой подписи не называется, то несообразность отлученія Евсевія соборомъ, бывшимъ подъ его предсѣдательствомъ, должна была остаться незамѣченною интерполаторомъ.

Но можно попытаться истолковать загадочнаго «Евсевія» и не прибѣгая къ столь радикальной поправкѣ текста, какъ совершенное устраненіе здѣсь собственного имени въ качествѣ неправильно внесенной позднѣйшей вставки. Не отставая подлинности имени «Евсевій», но и не считая его лишь передѣлкою нарицательнаго эпитета «εὐσεβεί» или простою вставкою, можно думать, что подъ «Евсевіемъ» въ сирійскомъ текстѣ скрывается на дѣлѣ Осій кордубскій²⁾.

¹⁾ *Лебедевъ*, 1016—7 (36—37).

²⁾ Это предположеніе было нѣкогда письменно сообщено мною Д. А. Лебедеву и упоминается имъ въ его статьѣ. Черезъ эту статью оно сдѣлалось извѣстно Э. Зеебергу, но понято имъ (хотя съ оговоркою), вслѣдствіе не во всемъ точной передачи его у Д. А. Лебедева (стр. 1017—37: „Въ хроникѣ, изданной впервые Ландомъ подъ названіемъ „Liber chaliphatum“ и въ хроникѣ Михаила Сирійца Осій кордубскій носитъ имя Евсевія. [Въ сирскомъ имена „Ὅσιος Ὀσιῶν“ и Εὐσεβείος Ὀσιῶν представляютъ величины взаимно замѣнимыя]“), такимъ образомъ, будто бы ово сводится къ тому, что „Осію носилъ еще, какъ второе имя, имя Евсевія“. *Seeberg*, 69: „Brill[i]antow dürfte, wenn ich Lebedew recht verstehe, daran gedacht haben, dass Hosius als zweiten Namen den des Eusebius geführt habe“. Справедливо отстраняя это приписанное мнѣ довольно странное—безцѣльное и безосновательное—предположеніе, авторъ самъ беретъ на себя задачу—попытаться „иначе подойти“ къ тѣмъ мѣстамъ сирійскихъ хроникъ, гдѣ вмѣсто „Осія“ стоитъ „Евсевій“, даетъ имъ то объясненіе, которое единственно могло имѣться и имѣлось въ виду мною въ данномъ случаѣ, и резонно заключаетъ, S. 71: „Nicht also hat Hosius auch den Namen Eusebius geführt, sondern—wie zwei Fälle in der Literatur

II.

Имя этого испанскаго епископа, писавшееся по-латыни въ древности «Ossius», греками передѣланное въ «*Ὀσίους*» по созвучію съ прилагательнымъ *ὀσιος*, откуда затѣмъ явилась латинская форма «Hosius»¹⁾, въ сирійскомъ языкѣ передается неодинаково: 1) съ одной стороны²⁾ *ܘܫܝܘܫ*, ошибочныя видо-

beweisen—ist Eusebius in Hosius verlesen worden“. Въ такомъ видѣ онъ признаетъ гипотезу возможною, но не рѣшается принять ее, такъ какъ не видитъ путей къ болѣе твердому ея обоснованію, и предлагаетъ лишь ее вниманію и обсужденію читателя (S. 69—72, ср. 190). Приводимыя въ настоящемъ очеркѣ соображенія имѣютъ цѣлю показать, что въ пользу этой гипотезы во всякомъ случаѣ могутъ быть указаны нѣкоторыя основанія и помимо факта встрѣчающагося иногда смѣшенія въ сирійскомъ письмѣ имени „Осія“ съ „Евсевіемъ“, хотя вывести ее за предѣлы простой лишь вѣроятности пока и не представляется, повидимому, возможнымъ. Другой очеркъ будетъ касаться важнаго для выясненія обстоятельствъ созванія перваго вселенскаго собора вопроса объ анкирскомъ соборѣ, упоминаемомъ въ томъ же посланіи антиохійскихъ отцовъ и въ сохранившемся также лишь на сирійскомъ языкѣ посланіи Константина В. съ приглашеніемъ епископовъ на соборъ въ Никею.

¹⁾ Какъ доказываетъ на основаніи рукописныхъ данныхъ *C. H. Turner*, Ossius (Hosius) of Cordova, въ *The Journal of Theological Studies*, Vol. XII, № 46, 1911, January, p. 275—7, имя „Осій“ въ дѣйствительности не имѣетъ ничего общаго съ греческимъ прилагательнымъ *ὀσιος*, и лишь по созвучію греческіе писатели сближаютъ его съ этимъ словомъ (Аванасій, *Apol. de fuga* 5, *Histor. Arian.* 45: *ὁ ἀληθὴς Ὀσίους*). Въ латинскихъ рукописяхъ, правда, встрѣчается и Hosius, но гораздо чаще стоитъ Osius; подлинною же древнѣйшею формою нужно считать Ossius. Такъ имя это передается и въ нѣкоторыхъ латинскихъ спискахъ никейскихъ отцовъ, такъ оно пишется въ лучшихъ рукописяхъ сердикскихъ канонѣвъ (*Vat. Reg.* 1997 (I) и *Monac.* 6243 (F₂),—въ послѣднемъ оно иногда замѣняется странною формою Dyssius), въ этомъ видѣ оно было извѣстно и древнимъ латинскимъ писателямъ (Иларій, *Libellus Marcellini et Faustini* въ *Collectio Avellana*, Августинъ, Исидоръ севильскій). Имя это, очевидно, мѣстнаго испанскаго происхожденія, и Тернеръ сопоставляетъ его съ нрѣдко встрѣчающимися въ Испаніи географическими наименованіями, начинающимися съ Oss-: Ossonoba, Osset, Ossigi. Такимъ образомъ, какъ замѣчаетъ Тернеръ, латиняне вслѣдствіе греческаго вліянія стали употреблять форму этого имени „Hosius“ вмѣсто своего первоначальнаго „Ossius“, какъ это было и съ названіемъ „Sardica“ вмѣсто древняго правильнаго „Serдика“. (О послѣднемъ ср. *B. В. Болотовъ*, Либерій, епископъ римскій, и сирійскіе соборы, въ *Христ. Чт.* 1891, I, 511—517: „Сардика или Сердика“? Орѣографическій вопросъ).

²⁾ *Borg. Sir.* 82 (Vatic.) въ спискѣ никейскихъ отцовъ. *Schulthess*, 415.

измѣненія котораго нужно видѣть въ ¹⁾ וְיִשְׁרָאֵל и ²⁾ וְיִשְׂרָאֵל, и равнозначимъ которому является (при обычномъ для греческихъ словъ опущеніи $\gamma = \sigma$) ³⁾ וְיִשְׂרָאֵל, 2) съ другой—⁴⁾ וְיִשְׂרָאֵל. Если форма съ η въ началѣ является, повидимому, менѣе обычною, нежели форма съ η , это вѣроятно объясняется вліяніемъ прочно утвердившагося у грековъ *Ὀσίος*.

Но если въ сирійскомъ письмѣ чрезъ η можетъ передаваться греческое $\omicron \acute{o}$ ($\omega, \acute{\omega}$), то такимъ же образомъ тамъ передается и греческое $\epsilon\acute{o}$ ⁵⁾. Поэтому *Ἐβσεβίος* транскрибируется чрезъ וְיִשְׂרָאֵל или וְיִשְׂרָאֵל (ср. также напр. *Ἐβστάδιος*, *Ἐβφραντίων*, *Ἐβφύχιος* въ сплѣскѣ отцовъ антиохійскаго собора).

При близкомъ сходствѣ начертаній וְיִשְׂרָאֵל и וְיִשְׂרָאֵל, замѣна одного другимъ, и именно превращеніе перваго, совершенно необычнаго для востока имени западнаго происхожденія—«Осій», очень мало повидимому распространеннаго и на западѣ ⁶⁾, въ общеизвѣстное и повсюду распространенное второе—

¹⁾ Brit. Mus. Add. 14528 (нач. VI в.), въ спискѣ никейскихъ отцовъ. *Cowper*, *Analecta Nicaena*, 6. *Schulthess*, 415 (nota 2). Въ *Gelzer*, *Patrum Nicaenorum nomina*, 96, гдѣ изданъ этотъ списокъ съ названіемъ *Index coenobii Nitriensis*, поправлено въ וְיִשְׁרָאֵל безъ какой либо оговорки.

²⁾ *Vat. syr.* 179 (а. 1703), въ „*Documentum Nestorianum*“, изданномъ сначала *Göller*'омъ въ *Oriens Christianus*, 1901, р. 80 sq., и затѣмъ въ 1905 г. *Chabot* въ *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Ser. syri*, ser. III, t. IV, 3 (*Chronica minora*), *textus*, 371¹⁹, *nota* 2.

³⁾ Списокъ никейскихъ отцовъ у *Ebediesu* († 1318) (съ греческаго архетипа, по *Gelzer*, XXV), въ *codd. Vat. syr.* 128 (а. 1557), 129 (а. 1331), 355. *Gelzer*, 118.

⁴⁾ *Paris.* 62, въ переводѣ правилъ сердикскаго собора. *Schulthess*, 168 12 23 21, 169 17 30, 170 11 22, 171 3 17 21 etc. Въ *Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, ed. *Lamy* (1872), I, 69 (*cod. Mus. Brit.* 7198 *Rich.* s. XVI).

⁵⁾ Тѣ же буквы, между прочимъ, употребляются и для обозначенія греческихъ $\alpha\acute{o}$ -, $\sigma\acute{o}$ -, δ -, $\epsilon\acute{o}$ -. Ср. примѣры въ *C. Brockelmann*, *Lexicon Syriacum*. Berlin 1895, р. 4—5: $\alpha\acute{o}\tau\acute{o}\rho\alpha\tau\acute{o}\nu$, $\sigma\acute{o}\beta\acute{\iota}\alpha$, $\beta\lambda\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$, $\epsilon\acute{o}\rho\tau\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\chi\alpha\iota$.

⁶⁾ Имя «Осій» не только лишь на востокѣ, но и вообще, повидимому, въ древнее время не было обычнымъ. Въ *Smith and Wace*, *Diction. of Christ. Biography*, III, 174, указывается, напр., кромѣ Осія кордубскаго, еще лишь одинъ Осій—епископъ лакедемонскій, подписавшій отвѣтное посланіе провинціи Эллады въ 458 г. на запросъ императора Льва о халкидонскомъ соборѣ (*Mansi*, VII, 612). Съ именемъ *Ὀσίος* встрѣчаются еще два епископа въ спискахъ никейскихъ отцовъ той редакціи, гдѣ епископы не распределены по провинціямъ: въ *cod. Vat. Reg.* 44, XIV в. (*Gelzer*, l. c.), *Sinait. graec.* 1117, XIV в. (*В. Н. Бенешевичъ*, *Синайскій списокъ отцовъ Никейскаго перваго вселенскаго собора*, въ *Извѣстіяхъ Имп. Академіи Наукъ*, 1908, 281—306) и въ арабскомъ переводѣ

«Евсевій», уже а priori должна быть признана вполне возможною. И сиріецъ переписчикъ, и пользовавшійся рукописью

списка (*Gelzer*, l. c.). 1) "Οσιος, ἐπίσκοπος Ἀσσιανῶν (*Gelzer*, 73, VI₇₄) = "Οσιος Θασίας (*Бенешевичъ*, 301₂₅₅) = 'wsj's 'lB'sj's [Hosius Basias] (*Gelzer*, 171, X₂₃₆). 2) "Οσιος Δορτῶν (*Gelzer*, 73, VI₇₆) = "Οσιος Δορτῶν (*Бенешевичъ*, 288₄₂) = 'wsjbsw 'lTwrwtwn [Hosi]b]us Dortō[t]n (*Gelzer*, 149, X₄₇). Но значеніе этихъ списковъ пока еще не выяснено, и самое существованіе такихъ епископовъ неизвѣстныхъ каедръ можетъ подлежать сомнѣнію. У архіеп. *Sergij*, Полный мѣсяцесловъ Востока. 2 изд. Владиміръ 1901, упоминаются, кромѣ Осія пророка (17 окт.) и „Осіи исповѣдника, епископа кордувійскаго“ (27 авг.), еще „Осія исповѣдникъ въ Асмануѣ въ Бѣіопіи, † ок. 500“ (18 ноября) (I, 693, по Müller, Allgem. Martyrologium 1860) и „свв. мучч. Амвросій и Осія“ (16 дек.), (II, 1, 386, на основаніи славянскихъ святцевъ Спб. публ. библиот. № 51, начала XVII в.). О необычности на востокъ имени „Осіи“ можетъ свидѣтельствовать отчасти напр. тотъ фактъ, что въ армянскомъ переводѣ списка никейскихъ отцовъ "Οσιος принято за прилагательное и передано словомъ „святой“: „σωφ̄ ἐπισκοπος̄ χλαχ̄ιϋ Κορδοβέ“, sanctus episcopus urbis Curdubae (*Gelzer*, 186, 187, cf. XXXIII).—На западѣ повидимому это имя потомъ не было популярно въ виду „отступничества“ бывшаго исповѣдника и великаго защитника вѣры въ его послѣдніе годы и рѣзкихъ инвективъ противъ него по этому поводу не только люциферіанъ, но и такого авторитета, какъ св. Иларій пиктавійскій. Въ римской и вообще западной церкви святымъ Осію не признается и въ западныхъ календаряхъ имени его нѣтъ. Не такъ отнеслась къ заслуженному сподвижнику св. Аѳанасія В. въ борьбѣ за вѣру, частію согласно съ взглядомъ на него самого Аѳанасія, восточная церковь. Память Осія въ ней чествуется 27 августа, какъ исповѣдника. См. архіеп. *Sergij*, II, 1, 259 (мѣсяцесловъ имп. Василія X в., мѣсяцесловъ при греч. апостолѣ XI—XII в. моск. акад., мѣсяцесловъ при греч. евангеліи XII в. кіевск. акад., мннеи Макарія XVI в.). Энергичную, но не удавшуюся попытку реабилитировать память Осія и достигнуть введенія его почитавія въ западной церкви предпринялъ нѣкогда и написалъ для этого обширное сочиненіе испанецъ іезуитъ *Mich. Jos. Maceda*, Hosius vere Hosius "Οσιος ἀληθῶς "Οσιος (s. Athan.), hoc est Hosius vere innocens, vere sanctus, dissertationes II. Bononiae 1790. (4^o, XVI + + 495 pp.: 1) de commentitio Hosii lapsu, 2) de sanctitate et cultu legitimo). (заглавіе въ *Chevalier*, Biobibliographie, 1^o, 2181). *P. B. Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien. II, 1. Regensburg 1864, S. 306, также находитъ нужнымъ устроить „несправедливость“, которая допускаема была уже въ теченіе пятнадцати вѣковъ по отношенію къ „одному изъ самыхъ великихъ мужей въ церкви“, и послѣдовать примѣру восточной церкви въ этомъ случаѣ.—Нужно замѣтить, что имя „Осіи“ и въ славяно-русской передачѣ также подверглось нѣкоторому искаженію: обычно оно передается какъ „Осія“, по аналогіи съ именемъ пророка „Осіи“, съ которымъ оно однако не имѣетъ ничего общаго, какъ отмѣчаетъ это *В. В. Болотовъ*, Лекція по исторіи древней церкви. IV, 21. „Осія“, евр. *ושׁל*, греч. *Ωση*, *Ωση* (также съ *Ω*), лат. Osee, Hosea. (*Volck* въ Hauck's RE⁹

какъ источникомъ компиляторъ, весьма легко могли вообразить опisku въ бывшемъ у нихъ текстѣ, пропускъ буквы **д**, встрѣтивъ незнакомое **ⲟⲩⲟⲩⲁ**. Сблaзнъ переправить предполагаемое неправильное чтеніе въ «Евсевія» еще болѣе могъ увеличиваться, если «Осій» былъ извѣстенъ уже въ формѣ **ⲟⲩⲟⲩⲁ**.

И эта возможность перехода въ сирійскомъ письмѣ «Осія» въ «Евсевія» является не однимъ лишь предположеніемъ, но подтверждается и фактами. «Евсевій, **ⲟⲩⲟⲩⲁ**, епископъ кордубскій, который присутствовалъ и на соборѣ сардикскомъ», стоитъ, напр., вмѣстѣ Осія, въ краткомъ перечисленіи епископовъ, бывшихъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, какое находится въ анонимной сборной хроникѣ VIII в., изданной нѣкогда еще Ландомъ (1872) подъ страннымъ заглавіемъ *Liber Chaliphagum* и въ послѣднее время Бруксомъ (1904) ¹⁾. То же самое можно видѣть въ изданной Шабо (1900) хроникѣ Михаила Сирійца (1166—1199), въ двухъ мѣстахъ (но въ смежныхъ столбцахъ и строкахъ на одной и той же страницѣ) — въ сообщеніи о никейскомъ соборѣ и въ спискѣ отцовъ этого собора, при чемъ въ обоихъ случаяхъ Осія на-

VIII, 371: „LXX urspr. **Ⲑⲟⲩⲁ**, denn **Ⲑⲟⲩⲁ** ist hexaplarische Korrektur“). Неправильное названіе епископа кордубскаго „Осія“ является общераспространеннымъ: его можно встрѣтить въ „Начертаніи“ Инокентія, у прот. А. В. Горскаго, у проф. А. П. Лебедева, въ учебникѣ Е. Смирнова, въ „Мѣсяцесловѣ“ арх. Сергія. Между прочимъ, „Новае“ въ *Smith and Wace, Dict.* III, 162, пресвитеръ епископа Авды, пострадавшій вмѣстѣ съ нимъ при Издегердѣ I, по сирійски называется **ⲟⲩⲟⲩⲁ**, Наšū (*G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer. Lpz. 1880, S. 34—35*).

¹⁾ *J. P. N. Land, Anecdota Syriaca. I. Leiden. 1872. p. 20* (текстъ), 119 (лат. переводъ). *Corpus scriptorum christianorum orientaliū. Scriptorum syri. Ser. III, t. IV, 2 (Chronica minora). Parisiis 1904. Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens. Ed. E.-W. Brooks, interpretatus est J.-B. Chabot. Textus, p. 151 22-3; versio 117 2-3: Aderat quoque et Eusebius, episcopus Cordubae, qui et synodo Sardicensi interfuit.* Хроника эта (авторомъ третьей части ея былъ, по Ланду, пресвитеръ **Ⲑⲟⲩⲁ**) издана по cod. Mus. Brit. Add. 14643, VIII в., представляющему, какъ полагаетъ Бруксъ, автографъ компилятора (р. 62). Упомянувъ, что списокъ халифовъ въ концѣ рукописи, давшій поводъ къ придуманному Ландомъ названію, былъ напечатанъ Сомперомъ еще въ 1856 г., Бруксъ не отмѣчаетъ, что извлеченія изъ этой хроники въ англійскомъ переводѣ имѣются въ *B. H. Cowper, Syriac Miscellanies. London and Edinburgh 1861, p. 75—92* (о Евсевіи—Осіи р. 89).

зывается представителемъ Рима и усвояемое ему имя «Евсевій» здѣсь пишется אֵסְבִּיּוֹס¹⁾).

Какъ появилось въ указанныхъ памятникахъ чтеніе «Евсевій» вмѣсто «Осій», есть ли это заимствование изъ болѣе раннихъ источниковъ, или же описка или неправильная догадка самихъ авторовъ, или наконецъ—именно въ трудѣ Михаила—ошибка уже переписчиковъ, трудно сказать. Непосредственной зависимости послѣдняго труда отъ перваго во всякомъ случаѣ не было; ничего неизвѣстно и о какомъ-либо общемъ для обоихъ источниковъ такого чтенія. Оно, повидимому, могло легко появляться и самостоятельно въ разныхъ памятникахъ²⁾).

1) Chronique de Michel le Syrien. Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. T. 1, 2. Paris 1900. l. VII, cap. II. 1) Въ сообщеніи о соборѣ, р. 124^a 19-20: קְרִמְיָא אִתְיָהוּן הוּ אֹסְבִּיּוֹס סַבְרָ. 244: Les premiers étaient: Eusebios, qui, je pense, était de Rome; Alexandre d'Alexandrie avec Athanase, son disciple; Jacques de Nisibe, et Eustathius d'Antioche. 2) Въ списокѣ отцовъ, р. 124^b 19-20: קְרִמְיָא אֹסְבִּיּוֹס הָלֵן דְּרִמְיָא. 247: Premièrement ceux de Rome: Eusebios [дальше въ рукописи пропускъ двухъ-трехъ словъ, восполняемый Chabot такимъ образомъ: évêque de Cordoue;—Vito] et Vinquentos, prêtres, pour le pape. (У Seeberg'a, S. 70, сирийскій текстъ р. 124^a приведенъ въ совершенно искаженномъ видѣ). Въ примѣчаніяхъ Chabot поясняетъ въ обоихъ случаяхъ, что нужно читать вмѣсто „Евсевія“ „Осія“. Хроника издана по эдесской рукописи. Неизвѣстно, какъ въ данномъ случаѣ обстоитъ дѣло въ другой—зафаранской—рукописи и въ арабскомъ переводѣ (ср. В. Райтъ, Краткій очеркъ исторіи сирийской литературы. Перев. подъ редакціей и съ дополненіями проф. П. К. Коковцова. Спб. 1902, стр. 180^а). Въ армянскомъ переводѣ хроники (изд. 1871) въ соответствующемъ первому мѣстѣ читается, однако, р. 131—2: „и главными были слѣдующіе: Осій кордубскій (Օսիօս Կորտօսթօյ), Витонъ и Викентій пресвитеры вмѣсто папы римскаго, Александръ алекс., Аристакесъ Великой Арменіи и Малой Юлій [= Евлалій] севастіяскій, Евстаѳій антиох., Іаковъ низиб.“ (Въ французскомъ переводѣ Langlois, 1868, р. 117: Александръ алекс., Макарій іерусалимскій, Аристакесъ, Осій, Витонъ и Викентій, Юлій, Іаковъ). Особаго списка отцовъ собора въ переводѣ не имѣется.

2) Ср. Seeberg, 70—1. Изъ замѣчанія у Михаила Сирийца: „Евсевій [который] былъ, я думаю, изъ Рима“, Зеебергъ дѣлаетъ выводъ, что Михаилъ нашель „Евсевія“ уже готовымъ въ своемъ источникѣ. Однако, это замѣчаніе могло относиться у него и къ неизмѣненному „Осію“. (Въ Index coenobii Nitriensis Осій если и не производится изъ Рима, то оказывается „епископомъ Кордубы, города *Италиу*“. Gelzer, 96—7). Судя же по армянскому переводу, вмѣсто этого замѣчанія нужно бы ожидать въ текстѣ Михаила чего-либо въ родѣ „Витонъ и Викентій, пресвитеры изъ Рима“, и вмѣсто „Евсевія“—„Осія“. Можно думать, между прочимъ, что и указанное выше арабское 'wsjbws (Gelzer, 149, X 47) появилось какъ замѣна „Евсевіемъ“ Осія (ср. 149, X 41: 'wsjws).

Въ cod. Paris. 62, въ сборникѣ, по мнѣнію Schulthess'a, составленномъ на основѣ западнаго источника, имя «Осіи» въ правилахъ сердикскаго собора передается чрезъ $\Theta\Omega\Omega\Omega$ ¹⁾. Можно отсюда думать, что эта же форма имени Осія стояла первоначально и въ сирійскомъ переводѣ антиохійскаго посланія, которое сохранилось между прочимъ именно въ этомъ кодексѣ (и кромѣ того въ Vatic. sug. 148). Появленіе здѣсь въ послѣдующее время вмѣсто «Осіа» «Евсевія» такимъ образомъ вполне естественно.

Очевидно при этомъ, что соображенія, приводимыя Д. А. Лебедевымъ въ доказательство возможности вставки имени «Евсевія», какъ находящагося непосредственно предъ антиохійскимъ посланіемъ, въ подписи вслѣдъ за канонами собора $\epsilon\nu \epsilon\upsilon\chi\alpha\iota\nu\iota\omicron\iota\varsigma$, съ неменьшимъ удобствомъ могутъ быть примѣнены и къ предположенію о превращеніи лишь бывшаго уже ранѣе въ посланіи «Осіа» въ «Евсевія»,—въ совершенно по существу иное, но по особенностямъ сирійской транскрипціи весьма сходное по написанію съ «Осіемъ» имя.

III.

Но если, такимъ образомъ, во главѣ собравшихся въ Антиохіи епископовъ, осудившихъ арианство еще до никейскаго собора, а упорныхъ сторонниковъ Арія — Θεодота лаодикійскаго, Наркисса нероніадскаго и Евсевія кесарійскаго—отлучившихъ на время отъ общенія, стоялъ, согласно съ новооткрытымъ памятникомъ, Осій, возникаетъ вопросъ: можно ли въ сохранившихся о знаменитомъ испанскомъ епископѣ и его дѣятельности свѣдѣніяхъ найти какія-либо данныя, которыя такъ или иначе подтверждали бы фактъ его присутствія и хотя бы лишь почетнаго предсѣдательства на антиохійскомъ соборѣ?

Такъ какъ объ этомъ соборѣ по тѣмъ или инымъ причинамъ предпочитаютъ вполнѣ, насколько извѣстно, не говорить explicitе не только сторонники Арія, но и защитники никейской вѣры (св. Афанасій В.), то, очевидно, и относительно участія и роли на немъ Осія можно ожидать лишь тѣхъ или иныхъ непрямыхъ указаній. При этомъ, въ виду такого отношенія къ этому собору знавшихъ о немъ, но можетъ быть намѣренно избѣгавшихъ упоминать о немъ древ-

¹⁾ Ср. выше, стр. 878.

нихъ авторовъ, значеніе можетъ имѣть уже простое констатированіе того, что вообще въ историческихъ извѣстіяхъ объ обстоятельствахъ того времени нѣтъ чего-либо такого, что противорѣчило бы предположенію объ Осіи, какъ участникѣ и предсѣдателѣ собора, и дѣлало бы его невозможнымъ или мало вѣроятнымъ ¹⁾).

1. Вполнѣ понятно, если ничего не говорить ни о соборѣ, ни объ участіи въ немъ Осія Евсевій кесарійскій, какъ въ своемъ посланіи къ цаствѣ изъ Никеи послѣ своей реабилитаціи, такъ и въ позднѣйшемъ панегирикѣ императору— «Жизни Константина». Онъ самъ былъ осужденъ на этомъ соборѣ подѣ предсѣдательствомъ Осія, и для него естественно было избѣгать потомъ упоминанія объ этомъ неприятномъ инцидентѣ. Но во второмъ изъ названныхъ произведеній со-всѣмъ обойти молчаніемъ то исключительное положеніе, какое Осій вначалѣ занималъ при Константинѣ, и въ частности его роль въ исторіи аріанскаго спора, было почти невозможно, и онъ говоритъ о немъ, хотя не называетъ его прямо по имени, именно рассказываетъ о посольствѣ его Константиномъ въ Александрію съ письмомъ къ Александру и Арію для ихъ примиренія.

Осій выступаетъ при этомъ въ рассказѣ Евсевія исключительно какъ орудіе примирительной политики императора и характеризуется какъ «τὰ πάντα θεοσεβῆς ἀνὴρ» ²⁾). Несомнѣнно, въ роли примирителя, согласно намѣренію и прямой инструкціи (νεῦμα) императора, Осій и выступалъ прежде

¹⁾ Объ Осіи вообще подробно говоритъ *P. B. Gams*, *Die Kirchengeschichte von Spanien*. В. II, 1, 137—309; III, 2, 484—9. Regensburg 1864, 1879. Ср. также статьи о немъ *T. D. C. Morse* въ *Smith and Wace Dict. of Chr. Biography*, III (1882), 162—174. *F. Loofs* въ *Hauck's Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche*, VIII (1900), 376—382. *H. Lectercq*, *L'Espagne chrétienne*. 2 éd. Paris 1906, 90—120.

²⁾ V. С. II, 63, ed. *Heikel*, p. 66—7: узнавъ о распряхъ въ Египтѣ, императоръ παραχρῆμα τῶν ἀμφ' αὐτὸν θεοσεβῶν ἐν εὐ ἠπίστατο βίῳ σώφρονι πίστει τ' ἀρετῇ δεδοκιμασμένον, ἄνδρα λαμπρονόμον ἐν μάλα ταῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ὁμολογίαις κατὰ τοὺς ἐμπροσθεν χρόνους, βραβευτὴν εἰρήνης τοῖς κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν διεστῶσιν ἐκπέμπει, γράμμα τ' ἀναγκαϊότατον δι' αὐτοῦ τοῖς τῆς ἐρεσχελίας αἰτίοις ἐπιτίθεισιν. Далѣе слѣдуетъ, II, 64—72, текстъ письма Константина къ Александру и Арію. II, 73, p. 71: Ὁ μὲν δὴ θεοφίλης, ᾧδε τὰ πρὸς εἰρήνην τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ διὰ τῆς καταπεμφθείσης προῦνοει γραφῆς, διηκονεῖτο δὲ οὐ τῇ γραφῇ μόνον συμπράττων ἀλλὰ καὶ τῷ τοῦ καταπέμψαντος νεύματι καλῶς κάγαυῶς (al. καλὸς κάγαθός) καὶ ἦν τὰ πάντα θεοσεβῆς ἀνὴρ, ὡς εἴρηται.

всего въ Александріи, хотя онъ очень скоро опредѣлилъ, на какую сторону онъ долженъ стать въ спорѣ. И если онъ затѣмъ прибылъ изъ Александріи въ Антіохію, онъ и здѣсь, нужно думать, при крайне обостренныхъ отношеніяхъ между пылкимъ Евстаѳіемъ и его противниками—защитниками Арія, пытался дѣйствовать сначала именно въ духѣ примиренія. Поэтому, если онъ въ концѣ концовъ и согласился на временное отлученіе упорныхъ сторонниковъ Арія, то главнымъ виновникомъ своего осужденія Евсевій могъ считать не его, но своего противника въ области богословія—антиоригениста Евстаѳіа, которому *de facto* и принадлежала, конечно, руководящая роль на соборѣ и съ которымъ потомъ у Евсевіа открылась рѣзкая полемика послѣ никейскаго собора. Возможно поэтому, что и похвальными эпитетами Евсевій надѣляетъ въ «Жизни Константина» Осія (ни разу, однако, какъ замѣчено, не называя по имени) не по желанію лишь возвысить славу Константина похвалами избранному имъ исполнителю его плановъ, но и вслѣдствіе уваженія къ личному характеру кордубскаго епископа и его заслугамъ предъ церковію въ предшествовавшее возникновенію аріанскаго спора время, хотя онъ и оказался предсѣдателемъ собора, осудившаго самого Евсевіа ¹⁾.

¹⁾ Если Осій (Osius), по порученію котораго Халкидій перевелъ на латинскій языкъ діалогъ Платона „Тимей“, сопроводивъ его комментариемъ, и который даже самъ хотѣлъ взяться за это дѣло, есть не кто иной, какъ Осій кордубскій, то, очевидно, у него, не смотря на его западное происхожденіе и западный образъ мыслей, могло быть въ извѣстномъ смыслѣ больше точекъ соприкосновенія съ почитателемъ платонизирующаго Оригена Евсевіемъ, чѣмъ у рѣшительныхъ анти-оригенистовъ—Евстаѳіа и Маркелла акирскаго (Евстаѳій впрочемъ и самъ ссылается на Платона въ *De engastrimytho* с. Orig. 28, и какъ показываетъ примѣръ Мееодія олимпскаго, полемика противъ Оригена не исключала еще сама по себѣ зависимости отъ Платона). Въ рукописяхъ, сохранившихъ этотъ переводъ, утверждается прямо это тождество, Халкидій при этомъ называется діакономъ или архидіакономъ, и нѣтъ, по видимому, особыхъ оснований относиться съ сомнѣніемъ къ этимъ сообщеніямъ. Ср. *M. Schanz, Geschichte der Römischen Litteratur*. IV, 1. München 1904, S. 126—127. Нужно замѣтить затѣмъ, что если Осій дѣйствительно даже и самъ намѣревался переводить „Тимей“, это показываетъ въ немъ степень знанія греческаго языка, которая дѣлаетъ еще болѣе понятной его выдающуюся роль на востокѣ при Константинѣ и даетъ въ частности основаніе заключать, что онъ могъ быть не номинальнымъ лишь предсѣдателемъ на восточныхъ соборахъ, но могъ руководить соборными засѣданіями и обращаться къ греческимъ епископамъ и съ вопросами и съ словомъ убѣжденія на ихъ родномъ языкѣ.

Такимъ образомъ, едва ли можно въ сообщеніяхъ Евсевія объ Осіи усматривать какос-либо несогласіе съ предполагаемою ролью Осія на соборѣ въ Антиохіи.

Въ заключительномъ же замѣчаніи Евсевія о безуспѣшности письма Константина и миссіи Осія въ Александрію и о *большемъ* даже послѣ того усиленіи распри и распространеніи «зла» на *всѣ восточныя провинціи* ¹⁾ не содержится ли отдаленный намекъ и на антиохійскій соборъ, на которомъ и для самого Евсевія впервые ощутительно сказалось слѣдствіе этой распри и участіе въ которомъ принимали, вѣроятно, и такіе епископы изъ восточныхъ, которые раньше по спорному вопросу не высказывались?

Сообщеніе Евсевія въ находящемся нѣсколько далѣе разсказѣ о никейскомъ соборѣ о присутствіи на соборѣ Осія едва ли можетъ давать основанія для какихъ-либо выводовъ по данному вопросу. Своеобразное названіе, употребленное при этомъ для обозначенія Осія, «ὁ πάνυ βωόμενος», показываетъ лишь, какое значеніе и какую извѣстность на востокѣ имѣлъ тогда Осій ²⁾.

2. Интересное извѣстіе объ Осіи сохранилось отъ другого отлученнаго на антиохійскомъ соборѣ епископа, Наркисса нероніадскаго. Находится оно также у Евсевія, въ его сочиненіи противъ Маркелла анкирскаго, и именно въ приведенной Евсевіемъ выпискѣ изъ книги самого Маркелла. По словамъ послѣдняго, ему пришлось читать письмо Наркисса къ нѣкому Христу, Евфронію и Евсевію, гдѣ онъ сообщаетъ, что Осій епископъ спрашивалъ его, признаетъ ли и онъ, подобно Евсевію палестинскому, двѣ сущности (δύο οὐσίαις) [въ

¹⁾ V. С. II, 73, *Heikel*, 71 (продолженіе приведеннаго выше текста): το δὲ ἦν ἄρα κρείττον ἢ κατὰ τὴν τοῦ γραμματοῦ διακονίαν, ὡς ἀξιεθῆναι μὲν ἐπὶ μείζον τὴν τῶν διαμαχομένων ἔριν, χωρῆσαι δ' εἰς πάσας (al. εἰς ἀπάσας) τὰς ἀνατολικὰς ἐπαρχίας τοῦ κακοῦ τὴν δριμύν. ταῦτα μὲν οὐκ ἐπιθέτος τις καὶ πονηρὸς δαίμων τοῖς τῆς ἐκκλησίας βλασφημίων ἀγαθοῖς κατεργάζεται.

²⁾ V. С. III, 1, *Heikel*, p. 80: αὐτῶν τε Ὑπάνων ὁ πάνυ βωόμενος εἰς τὴν τοῖς πολλοῖς ἄμα συνεδρεῖων. Едва ли нужно и можно напр. усматривать въ этихъ словахъ желаніе Евсевія отмѣтить, что и знаменитый, игравшій незадолго предъ тѣмъ особую роль (предсѣдателя), Осій теперь долженъ былъ сидѣть наряду со всѣми другими (τοῖς πολλοῖς), когда предсѣдателемъ фактически являлся самъ императоръ, содѣйствовавшій въ Никей реабилитациіи Евсевія. Судя по общему смыслу разсказа, Евсевій хотеть лишь указать, что и отдаленная Испанія имѣла въ ряду участниковъ собора представителя, именно—извѣстнаго всѣмъ Осія.

Богѣ]; Наркиссъ отвѣчалъ въ томъ смыслѣ, что онъ вѣруетъ въ бытіе трехъ сущностей ¹⁾).

Если отождествлять «нѣкоего Христа» (очевидно еще не епископа) съ тѣмъ Христомъ, который поставленъ былъ епископомъ въ Никею вмѣсто сосланнаго чрезъ 3 мѣсяца послѣ никейскаго собора Θεογνία ²⁾, то получается какъ *terminus*

¹⁾ С. Marc. I, 4, 39 [I, 25], *Klostermann*, p. 26 (cf. 202—203): καὶ μεθ' ἑτέρα ἐπιλέγει [Маркеллъ]: ἐντοχῶν γὰρ Нарκίσσου τοῦ Νερωνιάδος προεστώτος ἐπιστολῇ ἣν γέγραφεν πρὸς Χρηστόν τινα καὶ Εὐφρόνιον καὶ Εὐσέβιον, ὡς Ὅσίου τοῦ ἐπισκόπου ἐρωτήσαντος αὐτόν, εἰ, ὡς περ Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης δύο οὐσίας εἶναι φησιν, οὕτως καὶ αὐτὸς λέγει, ἔγνω αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων τρεῖς εἶναι πιστεύειν οὐσίας ἀποκρινόμενον.

²⁾ Soz. I, 21, ср. Soer. I, 8, 14; Philost. I, 10. Что Христъ и Амфiонъ, поставленные вмѣсто Θεογνία и Евсевiя никомидiйскаго, были, по Nicerh. Call. h. e. VIII, 18 (Migne, s. gr., t. 146, c. 73 B), изъ τῶν εὐσεβοῦντων μάλιστα, это едва ли можетъ служить возраженiемъ противъ возможности обращенiя къ Христу съ письмомъ арианствующаго Наркисса, на ряду притомъ еще съ такими адресатами, какъ Евфронiй и Евсевiй; Христъ могъ и измѣнить свои первоначальные взгляды послѣ никейскаго собора. Въ Евфронiи нужно, конечно, видѣть того Εὐφρόνιον τὸν πρεσβύτερον, πολιτὴν ὄντα τῆς κατὰ Καππαδοκίαν Καισαρείας, котораго Константинъ потомъ, по изложенiи Евстаеiя, рекомендовалъ собравшимся въ Антиохiи епископамъ (между ними Θεοδοτῷ лаодикийскому и Наркиссу) въ качествѣ преемника Евстаеiя, на ряду съ Георгiемъ, тогда пресвитеромъ ареусскимъ (V. C. III, 62); избранъ былъ Евфронiй, а Георгiй потомъ былъ преемникомъ Θεοδοτα въ Лаодикии. Третiй адресатъ—Евсевiй, есть вѣроятно тотъ Евсевiй, ученикъ Патрофила скиеопольскаго и Евсевiя кесарiйскаго, который былъ потомъ (341) епископомъ эмисскимъ и биографiя котораго была написана упомянутымъ Георгiемъ (Soer. II, 9). При Евстаеiи еще онъ прибылъ въ Антиохiю; Евфронiй хотѣлъ возвести его въ священныи санъ, но онъ ушелъ въ Александрию. Потомъ, по возвращенiи въ Антиохiю при Флакиллѣ, онъ былъ выдвигаемъ Евсевiемъ константинопольскимъ (никомидiйскимъ) въ качествѣ кандидата на александрийскую кафедру, но былъ поставленъ въ концѣ концовъ въ Эмису, однако не былъ тамъ сначала принятъ вслѣдствiе подозрѣнiй въ занятiяхъ астрологiей (ὡς μαθηματικὴν ἀσχούμενος), искалъ убѣжища въ Лаодикии у Георгiя и при содѣйствiи послѣдняго водворенъ былъ на кафедрѣ Флакиллоу антиохiйскимъ и Наркиссомъ. Въ эти данныя дѣлаютъ вѣроятными близкии отношенiя его и къ Наркиссу и къ Евфронiю уже въ 324—325 гг., когда имѣли мѣсто соборы антиохiйскiй и никейскiй. Если бы было извѣстно, что въ Антиохiю при Евстаеiи онъ прибылъ уже въ 324 г., до бывшаго тамъ собора, равнымъ образомъ, если бы можно было съ увѣренностью утверждать, что Евфронiй, πολιτὴς καππαδοκiικῆς, былъ пресвитеромъ уже тогда и именно въ Антиохiи, можно бы почти съ достовѣрностью полагать, что письмо Наркисса было пи-

ad quem написанія письма Наркисса конепъ 325 г. Когда-то еще ранѣе имѣлъ мѣсто разговоръ съ Наркиссомъ Осія. Во всякомъ случаѣ, этотъ послѣдній фактъ, если даже и не настаивать на тождествѣ Христа-адресата письма съ указаннымъ Христомъ, нельзя ставить слишкомъ далеко послѣ никейскаго собора, такъ какъ нужно думать, что Осій недолго оставался послѣ собора на востокѣ, и самъ Константинъ въ слѣдующемъ 326 г. отправился на западъ.

Встрѣча и разговоръ съ Наркиссомъ могли быть, очевидно, или на соборѣ въ Никеѣ, или на соборѣ въ Антиохіи. Первое можетъ представляться болѣе вѣроятнымъ, такъ какъ въ Никеѣ именно былъ обсуждаемъ и принятъ терминъ *ὁμοούσιος* и въ связи съ этимъ и могъ быть поставленъ Наркиссу Осіемъ вопросъ объ одной или двухъ *οὐσίαι*. Но не исключается, повидимому, возможность и того, что это происходило въ Антиохіи. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что рѣчь объ этомъ терминѣ велась уже и въ Антиохіи и еще ранѣе въ Александріи, и онъ не ex abrupto выдвинутъ былъ въ Никеѣ; но Евстаѣій и антиохійскіе отцы могли признать для себя не совсѣмъ удобнымъ вводить въ употребленіе этотъ терминъ въ виду извѣстнаго отношенія къ нему антиохійскаго же собора 269 г., и лишь соборъ никейскій своимъ авторитетомъ устранилъ всякія колебанія относительно его умѣстности ¹⁾.

сано имъ въ Антиохію и именно послѣ никейскаго собора. На разсматриваемый отрывокъ изъ Маркелла обращалъ вниманіе напр. *Th. Zahn*, *Marcellus von Ancyra*. Gotha 1867, S. 22. Въ третьемъ адресатѣ—Евсевіи—Царь видитъ Евсевія никомидійскаго; но Евсевій никомидійскій конечно былъ бы поставленъ на первое мѣсто, и нѣтъ основаній думать, чтобы кто-либо изъ трехъ адресатовъ былъ епископомъ. У *А. Орлова*, *Тринитарныя воззрѣнія Иларія пиктавійскаго*. Сергіевъ Посадъ 1908, стр. 175 и, по недоразумѣнію утверждается, что у Евсевія сохранено письмо Осія къ Наркиссу. Въ текстѣ нѣтъ основаній вообще для вывода, что Осій письменно обращался къ Наркиссу. *Seeberg*, 94, это мѣсто приводитъ лишь въ доказательство близости Наркисса къ Евсевію кесарійскому.

¹⁾ О восточномъ происхожденіи и характерѣ термина *ὁμοούσιος* ср. между прочимъ *E. Schwartz*, *Kaiser Constantine und die christliche Kirche Leipzig* 1913, S. 118—120 (съ ссылкой на *K. Holl*, S. VI—VII). Оригенъ былъ противъ примѣненія этого термина къ Лицамъ Св. Троицы. Ср. *В. В. Болотовъ*, *Ученіе Оригена о Св. Троицѣ*. Спб. 1879, стр. 268—277. У Филосторгія между прочимъ сообщается, что Александръ александрійскій, еще до никейскаго собора, поспѣшилъ прибыть въ Никомидію моремъ раньше Арія и его сторонниковъ, путешествовавшихъ по сушѣ чрезъ Палестину, Финикію, Сирію и Киликію, и убѣдилъ здѣсь Осія и

Самъ по себѣ отвѣтъ Наркисса, что онъ признаетъ τρεῖς οὐσίαι, вполне гармонируетъ съ проявленнымъ имъ именно въ Антиохіи упорствомъ, хотя онъ могъ быть дапъ и въ Никеѣ, такъ какъ естественно предположить, что и онъ, подобно Евсеію, не сразу согласился въ Никеѣ подписать символъ съ ученіемъ о единосущіи. Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что Маркеллъ, самъ участникъ никейскаго собора, знаетъ о содержаніи отвѣта Наркисса лишь изъ письма его (ἔγνων ἀπὸ τῶν γραφέντων — ἀποκρινόμενον); въ общемъ засѣданіи собора въ Никеѣ, когда Маркеллъ могъ бы самъ быть свидѣтелемъ бывшаго между Осіемъ и Наркиссомъ разсужденія, оно, очевидно, во всякомъ случаѣ не имѣло мѣста. Въ посланіи антиохійскаго собора между тѣмъ прямо говорится, что тремъ упорствовавшимъ епископамъ, Θεόδору, Наркиссу и Евсеію, были на соборѣ предлагаемы вопросы, равно какъ и они ставили вопросы, на основаніи чего и выяснилось ихъ согласіе съ аrianами ¹⁾. Въ числѣ этихъ вопросовъ могъ быть и тотъ вопросъ Осія, о которомъ Наркиссъ говоритъ въ своемъ письмѣ.

Относились ли эта встрѣча и разговоръ къ антиохійскому собору, или же къ никейскому,—изъ отрывка письма Наркисса открывается, что вниманіе Осія привлекали воззрѣнія не только Евсеіа кесарійскаго, но и Наркисса, и это дѣлается вполне понятнымъ именно въ виду антиохійскаго посланія, если бы вопросъ былъ поставленъ Осіемъ и въ Никеѣ.

3. Въ 343 (по Швартцу 342) Осій предсѣдательствовала на соборѣ въ Сердикѣ. Восточные епископы, прибывъ въ Сердику въ количествѣ 80 (въ томъ числѣ и Наркиссъ), отказались участвовать въ соборѣ и написали изъ Сердики ²⁾ обширную энциклику, въ которой провозгласили низложенными Юлія римскаго, Осія, Протогена сердикскаго, Гавденція

бывшихъ съ Осіемъ епископовъ утвердить на соборѣ единосущіе. Philost. h. e. I, 7, *Videz*, p. 8—9 (у Фотія: συνοδικαῖς ψήφοις ἀπορρογήσαι:—ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, и въ болѣе подробномъ разсказѣ въ *Vita Constantini*, Cod. Angelic. gr. 22: κορφαὶ τὸ ὁμοούσιον). Объ οὐσίαι и ὑπόστασις ср. Soer. III, 7, 12.

¹⁾ Въ переводѣ Швартца, S. 278: ἐξ ὧν ἡρώτηθησαν καὶ ἡρώτησαν, ἡτέχθησαν ὁμοδοξοῦντες τοῖς μετ' Ἀρείου καὶ ἐναντία τοῖς προκειμένοις φρονούσας.

²⁾ Какъ говорятъ они сами въ посланіи, п. 23. По Сократу. II, 20, они устроили соборъ въ Филиппополѣ и оттуда писали посланія (будто бы съ анаемератствомъ ὁμοούσιον и утверженіемъ ἀνόμοισιν, что не вѣроятно).

наисскаго и Максимиана трирсакаго, за ихъ защиту осужденныхъ ранѣ восточными епископовъ—Аѳанасія В., Маркелла анкирскаго и другихъ. Изыскивая противъ своихъ противниковъ всевозможныя обвиненія, Осію они ставятъ, между прочимъ, въ вину то, что онъ, когда былъ на востокѣ, то находился въ близкихъ дружественныхъ сношеніяхъ (*adhaerebat pessime et carus fuit*), кромѣ Павлина, «епископа Дакіи», другомъ котораго онъ былъ, съ Евстаѳіемъ и также Киматиемъ, что онъ, изначала (*ab initio*) будучи въ союзѣ съ подобными лицами и благоволительно, относясь всегда къ преступнымъ людямъ, дѣйствовалъ во вредъ церкви и оказывалъ всегда (*semper*) помощь врагамъ Бога ¹⁾).

Здѣсь имѣются въ виду какія-то особыя отношенія Осія между прочимъ къ Евстаѳію. Возможно, что эти дружественныя отношенія начались именно со времени пребыванія Осія въ Антиохіи, и его помощь Евстаѳію во вредъ аріанству могла выразиться прежде всего въ принятіи имъ на себя почетнаго предсѣдательства на устроенномъ Евстаѳіемъ соборѣ ²⁾).

¹⁾ *Hilarii pictav. fragm. hist. III, n. 27 (Migne, s. lat., t. 10, c. 674 BC): Sed Ossium [damnavit omne concilium] propter supradictam causam [= общеніе съ Маркелломъ и Аѳанасіемъ и нѣкоторыми другими] et propter beatissimae memoriae Marcum, cui graves semper injurias inrogavit: sed et quod malos omnes pro criminibus suis digne damnatos totis viribus defendebat, et quod convixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis. Turpiter namque Paulino quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, homini qui primo de maleficiis fuerit accusatus et de Ecclesia pulsus, usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretricibus fornicetur, cujus maleficiorum libros Macedonius episcopus atque confessor a Mopso combussit. Sed et Eustasio et Quimatio adhaerebat pessime et carus fuit, de quorum vitae infamia turpi dicendum nihil est: exitus enim illorum eos omnibus declaravit. His itaque ac talibus junctus ab initio Ossius, sceleratis semper favens, contra Ecclesiam veniebat, et inimicis Dei semper ferebat auxilium.*

²⁾ Совершенно невыясненными, повидимому, остаются пока отношенія Осія и къ другимъ упоминаемымъ въ посланіи лицамъ. Неизвѣстно, кто такой „блаженнѣйшей памяти Маркъ“, которому Осія „причинялъ всегда тяжкія обиды“. Въ числѣ никейскихъ отцовъ упоминаются Μάρκος Στάβου въ Лидіи (*Gelzer, Index restitutus, № 136; Στάβου, по Lequien, Blandum или Blaundum, по Ramsay; cf. Gelzer, p. 247, Καλαβρίας (№ 206) и Βοίας въ Ахаіи (№ 213; = Εββοίας, p. 239)*); это же имя носилъ преемникъ Сильвестра на римской кафедрѣ (336 январь 18—октябрь 7), можетъ быть тождественный съ трудно объяснимымъ „Маркомъ“ въ адресѣ письма Константина къ папѣ Мильтіаду (*Eus. h. e. X, 5, 16*), и въ такомъ случаѣ

4. Если отъ арианствующихъ обратимся къ защитникамъ никейской вѣры, то повидимому, нужно бы ожидать упоминанія объ антиохійскомъ соборѣ и участіи въ немъ Осія у св. Аѳанасія В. Однако, и онъ, подобно Евсевию, по тѣмъ или инымъ основаніямъ умалчиваетъ о самомъ соборѣ, и поэтому нельзя и отъ него требовать прямыхъ указаній на роль на этомъ соборѣ Осія.

Въ приводимыхъ Аѳанасіемъ въ его «Апологіи противъ арианъ» (ок. 350 г.) посланіяхъ мареотскаго клира отцамъ тирскаго собора и гражданскимъ властямъ можно находить, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя данныя относительно пребыванія Осія въ Александріи, которыя могутъ бросать свѣтъ и на дѣятельность его въ Антиохіи, если признать, что онъ потомъ отправился туда. Въ первомъ изъ этихъ документовъ сообщается, что когда Осійъ былъ въ Александріи, тамъ созванъ былъ соборъ, въ которомъ принималъ участіе Осій и на которомъ былъ низложенъ рукоположенный пресвитеромъ Кол-

бывшій вліятельнымъ дѣятелемъ еще до возведенія на кафедру. Не менѣе загадочнымъ является „Павлинъ, нѣкогда епископъ Дакіи“, *individuum apicis* Осія, низложенный по обвиненію въ занятіяхъ магіей (*de maleficiis*) и проводившій, по заявленію восточныхъ, недостойную жизнь и во времена сердикскаго собора. Созоменъ (III, 11) или читалъ въ посланіи вмѣсто „*Δακίης*“ „*Αντιοχείας*“, или самъ лишь по недоразумѣнію называлъ этого Павлина антиохійскимъ. Отсюда, довѣряя показанію Созомена, Э. Зеебергъ (I. с. 104—105) (подобно Valois) полагаетъ, что этого Павлина и нужно видѣть въ упоминаемомъ бл. Иеронимомъ Павлинѣ—предшественникѣ Евстаѳіа на антиохійской кафедрѣ; низложенъ онъ былъ самими православными. Но вѣрнѣе принимаемое Д. А. Лебедевымъ (853=23) мнѣніе Лекіена, Ляйтфута и Гуоткина, что предшественникомъ Евстаѳіа былъ Павлинъ, перешедшій въ Антиохію изъ Тира и затѣмъ скончавшійся. Вопросъ о Павлинѣ, „другомъ“ котораго былъ Осій, остается такимъ образомъ открытымъ. Если не отождествлять его съ Павлиномъ, епископомъ *Ἀδάμων* въ Киликіи, присутствовавшимъ и на антиохійскомъ (вѣроятно, № 31) и на никейскомъ (№ 89) соборахъ (за это отождествленіе можетъ говорить до нѣкоторой степени то обстоятельство, что обличителемъ его, сжегшимъ его книги, явился именно киликійскій епископъ—Македоній мопсуэстійскій, бывшій на тѣхъ же соборахъ и затѣмъ въ Сердикѣ), то нужно предполагать существованіе еще особаго Павлина. Едва ли можно согласиться съ С. Л. Епифановичемъ (Труды Кіевской дух. Ак. 1913, янв. 132), что это—извѣстный *пресвитеръ* Павлинъ, глава евстаѳіаевъ. Не имѣется, повидимому, какихъ-либо данныхъ для уясненія отношеній Осія и къ Киматію—антарадскому (въ Финикіи), но не палтскому (въ Килисіи), если въ упоминаніи объ „*exitus*“ его и Евстаѳіа видѣть указаніе на конецъ жизни, такъ какъ Киматій палтскій былъ въ живыхъ еще въ 362 г.

дуеомъ Исхира ¹⁾). Изъ употребленнаго же во второмъ документѣ выраженія, что тогда «общимъ *соборомъ Осія* и бывшихъ съ нимъ епископовъ» и самъ Коллуеъ, воображившій себя епископомъ, возвращенъ въ пресвитерское состояніе ²⁾), можно заключать, что Осію на александрійскомъ соборѣ принадлежало—по крайней мѣрѣ почетное—предсѣдательство, т. е. та самая роль, съ которой онъ выступаетъ и на антиохійскомъ соборѣ, если видѣть именно его въ поставленномъ выше Евстафія «Евсевіи» новооткрытаго посланія этого собора.

Разумѣется, фактъ созванія антиохійскаго собора и роль на немъ Осія должны были быть въ свое время хорошо извѣстны Аѳанасію. И можетъ быть, говоря въ «Апологіи о своемъ бѣгствѣ» (357—358) объ Осіи: «Какой бывалъ соборъ, котораго онъ не былъ руководителемъ? И не убѣждалъ ли онъ всѣхъ, разсуждая право? Какая только церковь не хранила наилучшихъ воспоминаній о его предстоятельствѣ?» ³⁾), Аѳанасій имѣлъ въ виду не только лишь александрійскій, никейскій и сердикскій соборы, но и антиохійскій. И ариане, по Аѳанасію, жаловались на Осія, какъ предсѣдателя или руководителя созывавшихся для противодѣйствія имъ соборовъ ⁴⁾).

5. Историки-синоптики V вѣка, Сократъ, Созоменъ и Θεодоритъ. не говорятъ объ участіи Осія въ антиохійскомъ соборѣ; но они ничего не знаютъ и о самомъ соборѣ. Свѣдѣніями, которыя они сообщаютъ объ исторіи арианскаго спора до никейскаго собора, они обязаны въ концѣ концовъ «Жизни Константина» Евсевія и сборнику соборныхъ документовъ Савина.

¹⁾ Athan. apol. c. arian. n. 74 (*Bright*, p. 88): [Ἰσχύρας] ἐπὶ τῆς συνόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ὀσίου καθηρέθη, καὶ λαϊκὸς συνήχθη.

²⁾ Ibid. n. 76 (p. 90): ὑπὸ γὰρ Κολλούθου τοῦ πρεσβυτέρου φαντασθέντος ἐπισκοπῆν, καὶ ὕστερον ὑπὸ κοινῆς συνόδου Ὀσίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐπισκόπων κληυσθέντος πρεσβυτέρου εἶναι, καθὼ καὶ πρότερον ἦν, κατεστῆθη [Ἰσχύρας]. Въ виду этого совершенно опредѣленнаго заявленія совсѣмъ неумѣстнымъ является сомнѣніе Гефеле (I², 281) по поводу n. 74, при-
^сутствовалъ ли Осій на самомъ соборѣ въ Александріи.

³⁾ Apol. de fuga, n. 5 (*Bright*, p. 161): Ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; Καὶ λέγων ὀρθῶς, οὐ πάντας ἐπεισε; Ποία τις ἐκκλησία τῆς τούτου προστασίας οὐκ ἔχει μνημεῖα τὰ κάλλιστα;

⁴⁾ Hist. arian. ad mon. n. 42 (p. 212): οὗτος καὶ συνόδων καθηγεῖται, καὶ γράφων ἀκούεται πανταχοῦ οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, καὶ τοὺς Ἀρειανούς ἐκήρυξεν αἰρετικούς; εἶναι πανταχοῦ.

Но у Созомена при этомъ есть своеобразная особенность въ сравненіи съ Сократомъ и Теодоритомъ. Онъ сообщаетъ, что Осій посланъ былъ императоромъ не только въ Александрію для примиренія спорившихъ о догмѣ, но и на востокъ для устранения разногласія по вопросу о празднованіи пасхи ¹⁾.

Разсказъ Созомена въ данномъ случаѣ (I, 16) признаютъ неудачной комбинаціей извѣстій, взятыхъ изъ Сократа (Евсевія) и Савина ²⁾, и въ сообщеніи о двухъ цѣляхъ его путешествія видятъ не болѣе лишь какъ собственную его догадку ³⁾. Предположеніе, что мы имѣемъ дѣло у Созомена съ его лишь неправильнымъ выводомъ, вполне возможно. Однако, возможно и то, что Созомень, вообще болѣе внимательно относившійся къ общимъ у него съ Сократомъ источникамъ ⁴⁾, имѣлъ въ нихъ и какія-либо указанія для своего категорическаго утвержденія о путешествіи Осія не только въ Александрію, но и на востокъ. Если Константинъ уже до отправленія Осія былъ болѣе или менѣе заинтересованъ вопросомъ о пасхѣ, онъ могъ дать то или иное порученіе ему и объ этомъ предметѣ, когда тотъ отправлялся въ Александрію, хотя бы это дѣло отступало на второй планъ предъ главною его задачею. Но для надлежащаго ознакомленія съ этимъ дѣломъ онъ именно и долженъ былъ бы послѣ Александріи посѣтить еще и Антиохію ⁵⁾.

¹⁾ Sozom. h. e. I, 16, 5, *Hussey*, I, p. 79—80: πέμπει ἀνδρα — — διαλλάσσοντα τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ διὰ τὸ δόγμα στασιάζοντας, καὶ τοὺς πρὸς ἕω περὶ τὴν ἑορτὴν διαφερομένους· ἦν δὲ οὗτος Ὀσίος ὁ Κορδοῦβης ἐπίσκοπος. Созомена, очевидно, повторяютъ Никита Ховіать и Никифоръ Каллистъ. *Nic. Chon. Thesaur.* V, 5 (Migne, s. gr., t. 139, c. 1366 B): Hosium — — Alexandriam ablegat, ut eos reconciliet, qui seditionem ibi super dogmate concitabant, atque illos etiam, qui in Oriente de Paschae festo digladiabantur. *Nicoph. Call. h. e. VIII, 12* (Migne, s. gr. t. 146, c. 52 D): τοῦτον μετὰ γραμμάτων τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ στασιάζουσιν ἔπεμπε, καταλλάξαι τε καὶ εἰς ὁμόνοιαν ἀγαγεῖν. ἔτι δὲ καὶ τοῖς περὶ τὴν ἑορτὴν διαφερομένοις κατὰ τὴν ἕω τὴν συμφωνίαν βραβεῦσαι.

²⁾ *E. Schwartz*, *Zur Geschichte des Athanasius*. VII. Nachrichten, 1908, H. 3, S. 363.

³⁾ *G. Schoo*, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*. Berlin 1911, S. 137.

⁴⁾ *Schoo*, 12, 18.

⁵⁾ Если сообщеніе Созомена является даже простымъ недоразумѣніемъ, то можно и въ этомъ случаѣ думать, что именно отъ прибывшаго съ востока Осія императоръ получилъ точныя извѣстія о пасхальныхъ разногласіяхъ на востокъ. Ср. у Евсевія о мотивахъ созванія никейскаго

Такимъ образомъ, если у современныхъ Осію авторовъ нѣтъ прямыхъ и рѣшительныхъ указаній на поѣздку его въ Антиохію и участіе въ бывшемъ тамъ соборѣ, то нѣтъ ничего и такого, что противорѣчило бы предположенію объ этомъ. Имѣются во всякомъ случаѣ данныя, которыя съ удобствомъ могутъ быть истолкованы въ пользу этого предположенія. Созомень же говорить прямо о его миссіи и на востокъ.

IV.

И въ общемъ ходѣ событій, изъ которыхъ слагается исторія аріанскаго спора въ доникейскую его стадію, начиная съ утвержденія власти Константина на востокѣ, насколько эта исторія нынѣ можетъ быть воспроизведена на основаніи прежде извѣстныхъ и вновь открытаго памятника, путешествіе Осія въ Антиохію и его предсѣдательство на противоаріанскомъ соборѣ не представляютъ, повидимому, ничего неестественнаго и непонятнаго ¹⁾.

собора Константиномъ. V. С. III, 5, *Heikel*, p. 79: ὁς ἐπειδὴ τὴν τῶν λεχθέντων διεγνώσκησεν (о пасхальныхъ спорахъ) τό τε καταπεμφθέν αὐτῷ γράμμα τοῖς κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀπρακτὸν εἶρα, τότε τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ διάνοιαν ἀνακινήσας, ἄλλον τούτονι καταγωνισσάσαι [θεῖν] ἔφη τὸν κατὰ τοῦ ταράττοντος τὴν ἐκκλησίαν ἀφανοῦς ἐχθροῦ πόλεμον. Что Осію поручено было императоромъ заняться вопросомъ и о пасхѣ, это принимаетъ и *B. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви. IV, 21.

¹⁾ Вопросъ о годѣ хрисопольской битвы (18 сентября), окончательно отдавшей подъ власть Константина восточную половину имперіи, съ давнихъ поръ рѣшается неодинаково: въ пользу и 323 года (*J. Godefroy*, *Tillemont*), и 324 (*Valois*). Обычно въ новѣйшее время принималась первая дата. Но теперь, возникшій по этому вопросу въ послѣдніе годы споръ (*Mommsen*, *Ed. Schwartz*, *Viereck*—323, *Seeck*, *Collinet*, *Jouguet*, *Maurice*—324), по заявленію *W. Liebenam*, *Fasti consulares Imperii Romani*. Bonn 1910, S. 120, „darf—durch die von Jouguet veröffentlichten papyri des Museums in Kairo zu gunsten des letzteren datums als erledigt gelten“ (ср. также *Hefele—Leclercq*, *Hist. de conciles*, 1907, I, 1, 418: „La date 324 est définitivement démontrée par *P. Jouguet*, En quelle année finit la guerre entre Constantin et Licinius? dans les *Compt. rend. de l'Acad. des inscr.* 1906, p. 231—236“). Съ комментариемъ издалъ еоаделфійскій папирусъ *Seeck* въ *Rhein. Museum*, 1907, B. 62, 519—532. Литература вопроса указана у *Liebenam*, l. с. Швартцъ, признавая, очевидно, возможнымъ истолковывать (подобно *Viereck*'у въ *Archiv für Papyrusforschung*, 1908) новыя данныя иначе, нежели толкуютъ ихъ сторонники 324 г., продолжаетъ держаться даты 323 и въ послѣднемъ своемъ трудѣ: *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*. Lpz. 1913, S. 90.—Слѣдуетъ во всякомъ случаѣ замѣтить, что противъ 324 года едва ли можно возражать, указывая на недостаточность времени между 18 сентября 324 года и 19 іюня 325 для

Къ этому періоду относятся документы:

1) прежде всего посланіе Александра александрійскаго къ Александру ессалоникскому (Theodor. I, 4); terminus post

того, чтобы могли совершиться въ этотъ промежутокъ всѣ предполагаемые въ немъ событія изъ исторіи арианскаго спора (*Schwartz*, IV, *Nachrichten*, 1904, 5, S. 542, на него ссылается *Viereck*, 1621). Два собора сторонниковъ Арія, въ Виеннѣ и Палестинѣ (*Soz* I, 15), могли быть еще до запрещенія Ликиніемъ епископамъ составлять соборы (*Eus. V. C. I*, 51), такъ какъ въ дѣйствительности неизвѣстно ни время этого запрещенія (νόμος), ни время, когда были эти соборы. Если предположить затѣмъ, что Осій отправился въ Александрію вскорѣ же послѣ хрисопольской побѣды, то 9 мѣсяцевъ будетъ достаточно и для путешествія Осія въ Египетъ и на востокъ, гдѣ въ Антиохіи онъ могъ принять участіе въ соборѣ, бывшемъ въ концѣ 324 или началѣ 325 г., и для разсылки затѣмъ Константиномъ посланій епископамъ съ приглашеніемъ ихъ на соборъ въ Никею и прибытія самихъ епископовъ въ этотъ городъ къ 19 іюня 325 г. Что касается вопроса о „великомъ соборѣ въ Анкирѣ“, то и съ этой стороны въ данномъ случаѣ не представляется никакихъ затрудненій, если принять высказываемое ниже предположеніе объ этомъ соборѣ. Нужно имѣть въ виду при этомъ, что Константинъ приглашалъ епископовъ прибыть въ Никею съ возможною поспѣшностью (*Eus. V. C. III*, 6,1: *σπεύδεν ἀπανταχούθεν* — *προχαλοῦμενος*; ср. самое посланіе Константина), распорядившись о бесплатномъ содѣйствіи имъ почтовыхъ учрежденій (*νεῦρα, οἷς μὲν ἐξουσίαν δημοσίου παρέχον δρόμου οἷς δὲ ναυτοφόρων ὑπηρεσίας ἀφ' ἑστέρας*); разумѣется, приложены были прежде всего заботы и къ возможно быстрому распространенію приглашающаго посланія его во всѣхъ концахъ имперіи (самъ императоръ въ своей, передаваемой Евсевіемъ III, 12, 3, рѣчи на соборѣ говорить: *οὐκ ἐν δευτέρῳ τὴν ἀκοήν* [о неожиданной для него распрѣ епископовъ] *ἐθέμην* — *τοὺς πέντε ἀμελλήτως* [al. *ἀμελήτι, ἀμελλήτι*] *μετασταλάμην* [al. *συμμετασταλάμην*]).—Обстоятельства созванія никейскаго собора едва ли, такимъ образомъ, можно ставить въ параллель съ обстоятельствами созванія именно ефесскаго собора 431 г. (указъ 19 ноября 430 г., соборъ долженъ былъ открыться 7 іюня 431 г., чрезъ 6 мѣсяцевъ 18 дней, въ дѣйствительности открылся лишь 22 іюня), какъ дѣлаетъ это Д. А. Лебедевъ (стр. 1023=43), полагающій вообще, что „4-хъ мѣсяцевъ по тогдашнимъ условіямъ было слишкомъ мало для того, чтобы епископы имѣли возможность поспѣть во время въ Никею“, и на этомъ основаніи слишкомъ, кажется, увѣренно относящій и указъ Константина о соборѣ въ Никеѣ, и предшествовавшій указу антиохійскій соборъ къ осени 324 года, и такимъ образомъ какъ бы совсѣмъ недопускающій возможности, чтобы и то и другое имѣло мѣсто уже въ 325 г. На дѣлѣ, изъ примѣра созванія ефесскаго собора 449 г. видно, что для приглашенія на вселенскій соборъ считался достаточнымъ срокъ именно въ 4 мѣсяца (указъ 30 марта 449 г., соборъ назначенъ на 1 августа, открылся 8); а изъ примѣра даже такого грандіознаго собора, какъ халкидонскій, видно, что смотрѣли какъ на достаточный для этого и на срокъ, даже меньшій 3½ мѣсяцевъ (указъ 17 мая 451 г., соборъ назначенъ въ Ефесѣ на 1 сентября, открылся послѣ при-

quest посланія—побѣда Константина надъ Ликиніемъ, и вмѣстѣ

глашенія отцовъ изъ Ефеса въ Халкидонъ лишь 8 октября). Какъ показала исторія собора 431 г., длинный срокъ тогда сопровождался лишь значительнымъ опозданіемъ и восточныхъ епископовъ съ Іоанномъ антиохійскимъ во главѣ, и римскихъ легатовъ. Зеебергъ (S. 223) возвращается къ употребленному Шварццемъ обозначенію антиохійскаго собора, какъ собора „324/5“ года.—Между прочимъ, на возраженіе о недостаточности времени для миссіи Осія въ случаѣ признанія 324 года годомъ хрисопольской битвы отвѣчалъ выдвинувшій впервые въ новое время эту дату *O. Seeck*, *Die Zeitfolge der Gesetze Constantins*, въ *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, röm. Abt., X (1889), S. 193—4. По его мнѣнію, соборъ никейскій могъ быть назначенъ Константиномъ еще до отправленія Осія, и миссія послѣдняго должна была имѣть именно подготовительное по отношенію къ собору значеніе; въ такомъ случаѣ 8-мѣсячный промежутокъ до собора окажется достаточнымъ (Зееккъ принимаетъ какъ дату собора 20 мая, въ дѣйствительности ошибочно стоящую у Сократа. I, 13, вмѣсто 19 июня, такъ какъ Сократъ очевидно читалъ въ своемъ источникѣ *πρὸ δεκατρίων ἡμερῶν Ἰουλίῳ* вмѣсто *Ἰουλίῳ*). Обращаетъ Зееккъ вниманіе также на приведенное выше заявленіе самого Константина о успѣшномъ созваніи имъ собора (V. С. III, 12, 3). На краткость времени отъ момента изданія указа до срока явленія на соборъ можетъ указывать, по мнѣнію его, и очень сравнительно малое количество западныхъ епископовъ (если именно не причислять къ западу греческаго Иллирика), прибывшихъ на соборъ; онъ думаетъ при этомъ, что даже и бывшіе на соборъ представители латинскаго запада, напр. Цециліанъ караеагевскій, Маркъ калабрійскій, Никасій дижонскій, также и римскіе пресвитеры, могли находиться на востокѣ ко времени созванія собора по какимъ-либо дѣламъ независимо отъ приглашенія на соборъ; а для Домна стридонскаго разстояніе до Никеи было не больше, чѣмъ и для александрійскаго или кесарійскаго епископа.—Однако въ предположеніи о назначеніи собора еще до отправленія Осія и о нахожденіи указанныхъ представителей латинскаго запада при Константинѣ помимо приглашенія на соборъ (какъ бы ни объяснять малое число западныхъ на соборѣ) нѣтъ необходимости. Указанныя выше аналогіи соборовъ 449 и 451 гг. и отмѣчаемая прямо и неоднократно въ источникахъ особая успѣшность въ созваніи собора даютъ основанія считать не слишкомъ позднимъ временемъ для указа императора о соборѣ и первые мѣсяцы 325 г. И въ этомъ случаѣ могли получить приглашеніе и прибыть въ Никею епископы даже отдаленныхъ краевъ запада и востока. Путь напр. изъ Бордо до Константинополя можно было совершить въ полтора мѣсяца (см. *Болотовъ*, Лекціи, IV, 23). Съ другой стороны, отъ Селевкии—Ктисифона (въ Персіи) до Нисивина (Низибіи) было около 18—19 дней пути, и отсюда до Антиохіи—13—14 (*Болотовъ*, Изъ исторіи церкви церкви сиро-персидской. Христ. Чт. 1900, I, 435). Отъ Антиохіи напр. до Ефеса—30—33 дня (*Болотовъ*, Изъ церковной исторіи Египта. III. Христ. Чт. 1892, I, 82). Изъ Антиохіи въ Константинополь, путешествуя, правда, съ совершенно исключительной успѣшностью, почти безъ отдыха, можно было прибыть и въ 5 дней, какъ показываетъ примѣръ магистра Кесарія въ 387 г. (*G. Sievers*, *Das Leben des Libanius*. Berlin 1868, S. 182).

адресать — Александръ ессалоникскій, а не византійскій, установлены В. В. Болотовымъ;

2) письмо Константина къ Александру александрійскому и Арію, посланное съ Осіемъ (Eus. V. С. II, 64—72);

3) новооткрытое посланіе антиохійскаго собора къ Александру ессалоникскому;

4) письмо Константина съ приглашеніемъ епископовъ на соборъ въ Никею вмѣсто Анкиры.

Имѣя въ виду фактъ отправленія посланій Александромъ александрійскимъ и антиохійскимъ соборомъ къ Александру не византійскому, а ессалоникскому, и предполагая путешествіе Осія въ Антиохію и его участіе въ бывшемъ тамъ соборѣ, можно слѣдующимъ образомъ представлять ходъ событийъ въ указанное время.

Въ самомъ началѣ исторіи арианскаго спора при Константинѣ нужно поставить письмо Александра александрійскаго къ Александру ессалоникскому. В. В. Болотовъ предполагаетъ даже, что можетъ быть полученіе этого письма Александромъ ессалоникскимъ и его заявленіе Константину по этому поводу и вызвало ближайшимъ образомъ посольство императоромъ Осія въ Александрію съ письмомъ самого Константина къ Александру александрійскому и Арію ¹⁾. Но Константинъ могъ отправить Осія и независимо отъ внушеній Александра, сразу послѣ окончательной побѣды надъ Ликиніемъ.

Въ Александріи Осій, на соборѣ, на которомъ онъ занималъ первое мѣсто, успѣлъ уладить лишь коллуеіанское дѣло, но убѣдился въ безуспѣшности привести Арія въ соглашеніе съ Александромъ. И такъ какъ догматическій споръ уже давно вышелъ за предѣлы Александріи и Египта и за Аріемъ стоялъ рядъ вліятельнѣйшихъ епископовъ въ Малой Азіи и на востокѣ (соборы въ Виѳиніи и Палестинѣ, Soz. I, 15), то приходилось считаться уже не съ Аріемъ только, а и съ этими его защитниками. Естественно предположить, что если не для рѣшенія дѣла, то для окончательнаго его выясненія, Осій на обратномъ пути изъ Александріи въ Никомидію, къ Константину, посѣтилъ и Антиохію, если даже онъ и не имѣлъ спеціальнаго порученія объ этомъ отъ императора (но Созоменъ говоритъ даже прямо о такомъ порученіи). Тамъ онъ могъ собрать точныя свѣдѣнія и о восточномъ протопасхитствѣ.

¹⁾ Theodoretiana, 154.

Въ Антиохіи, незадолго предъ тѣмъ перешедшій сюда, по смерти сочувствовавшаго Арію Павлина, изъ Веріи Евстаѳій, воспользовавшись, можетъ быть, именно прибытіемъ Осія, созвалъ немедленно, по образцу Александріи, соборъ, предсѣдательство на которомъ было предоставлено Осію. Импонирующимъ вліяніемъ приближеннаго къ царю, покровителю христіанъ послѣ недавняго гоненія Ликинія, маститаго западнаго епископа (Осію было тогда около 70 лѣтъ) и энергіей рѣшительнаго Евстаѳія объясняется частію, можетъ быть, то замѣчательное единогласіе, какое было достигнуто на соборѣ; три упорствовавшихъ епископа были подвергнуты временному отлученію. Посланіе отъ имени собора рѣшено было отправить къ вліятельному Александру вессалоникскому, подобно тому какъ незадолго предъ тѣмъ къ нему же обращался Александръ александрійскій,—съ тѣмъ чтобы онъ сообщилъ о немъ «всѣмъ единомушнымъ братіямъ». Особое посланіе о томъ же, какъ сообщаетъ составитель сборника, гдѣ находится разсматриваемое посланіе, антиохійскіе отцы отправили еще въ Италію. Главнымъ дѣятелемъ на соборѣ, былъ, разумѣется, устроившій его Евстаѳій ¹⁾ и имъ, нужно думать, было составлено или редактировано антиохійское посланіе. Но такъ какъ почетнымъ предсѣдателемъ собора былъ Осій и его прибытіе было поводомъ къ собору, то посланіе написано отъ имени Осія ²⁾. Самъ Осій принималъ активное участіе въ разсужде-

¹⁾ Если даже предположить, что уже по прибытіи въ Антиохію Осія и при его содѣйствіи состоялось самое избраніе Евстаѳія на кафедру (къ нему въ Верію Александръ александрійскій уже обращался равнѣ съ особымъ посланіемъ, Theodor. I, 4, и о его правотѣрпіи и ревности Осій могъ получить свѣдѣнія еще въ Александріи), т. е. что Осію принадлежала роль болѣе или менѣе сходная съ тою, которую Шварцъ и Зеебергъ усвояютъ Евсевию исаврійскому, то и въ такомъ случаѣ Евстаѳій могъ сразу же выступить на соборѣ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ.

²⁾ Въ переводѣ Шварца, S. 273 8—9, 12—16: ἀκολούθῳν ἐστὶν καὶ τῇ σὴ ἀγάπῃ γνωσθῆναι τὰ ὑπὸ τ' ἐμοῦ τε καὶ τῶν ὁσίων ἀδελφῶν ἡμῶν — — κεκινημένα τε καὶ πεπραγμένα — — ἐλθῶν γὰρ εἰς τὴν τῶν Ἀντιοχείων καὶ ἰδὼν τὴν ἐκκλησίαν λίαν παραχθραῖσαν ζήσαντοισ διὰ τῆς ἐνίων διδασκαλίας καὶ στάσεως καλῶς ἔχειν ἔδοξέ μοι μὴ ὑπ' ἐμαυτοῦ τὸ μόνου τὸ τοιοῦτον ἀποβληθῆναι καὶ ἀπωσθῆναι, ἀλλὰ καὶ παρορμησαὶ δεῖν τοῖς ὁμοφύχοις ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῖς κτλ. Между прочимъ, выраженіе τὰ ζήσαντιῶδη φωτοργήματα въ приложеніи къ аріанскому ученію встрѣчается и въ отрывкѣ изъ сочиненія Евстаѳія, приведенномъ у Θεодорита I, 8, 4.

ніяхъ, когда были предлагаемы вопросы несогласнымъ епископамъ и давались разъясненія на вопросы ихъ самихъ.

Тремъ отлученнымъ епископамъ соборъ назначилъ срокъ для раскаянія и убѣжденія въ истинѣ—предполагаемый «великій и священный соборъ въ Анкирѣ». Но когда Осій возвратился къ Константину съ отчетомъ о своемъ путешествіи, вмѣсто Анкиры соборъ назначенъ былъ въ Никеѣ. Какъ видно изъ сохранившагося письма императора съ приглашеніемъ епископовъ на никейскій соборъ, первый вселенскій соборъ былъ созванъ въ Никеѣ именно вмѣсто предполагавшагося сначала собора въ Анкирѣ. Но вопросъ объ этомъ «великомъ и священномъ соборѣ въ Анкирѣ» заслуживаетъ особаго разсмотрѣнія.

А. Бриллиантовъ.



Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій), архіепископъ Рязанскій († 1883, XI, 11), по его жизни и дѣятельности *).

(Съ портретомъ и автографомъ архіепископа Смарагда.)

МЫ видѣли, что о сребролюбивомъ своекорыстїи Смарагда пока не можетъ быть резонной рѣчи. А нужно еще прибавить, что матеріальное благотвореніе онъ считалъ необходимымъ по самому архипастырскому служенію и, напр., 15 декабря 1833 г. писалъ изъ Полоцка Оберъ-Прокурору С. Д. Нечаеву: «Кромѣ великой на все дороговизны, мнѣ каждодневно приходится то кормить, то по силамъ благотворить присоединяющимся, бѣднымъ Уніатамъ духовнаго и всякаго званія; каковое благотвореніе оказывать вездѣ, а тѣмъ паче здѣсь, пренеобходимо. Безъ того никакихъ успѣховъ для Православія ожидать не извольте... Одною проповѣдію и похвалою Православія ничего взять нельзя. Теперь не Апостольскія времена» ⁷²⁾. Естественно, что по этимъ и по многимъ другимъ причинамъ потребны извѣстныя матеріальныя средства для всякаго архипастыря, который обязанъ «достоинство свое сколько-нибудь поддерживать» ^{72а)} и иногда поневолѣ долженъ вести себя не столько архіереємъ, сколько вельможей ⁷³⁾.

^{*)} Окончаніе главы; см. іюнь.

⁷²⁾ См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Последнее возсоединеніе съ православною церковію увіатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 19 въ приложеніи.

^{72а)} См. въ письмѣ Смарагда графу Д. Н. Толстому выше стр. 315, 22.

⁷³⁾ Изъ Рязани вамъ сообщаютъ, будто такъ говорилъ о себѣ самъ архіеп. Смарагдъ. См. и ниже гл. II, примѣч. 41.

Въ результатѣ истинно лишь одно, что послѣ Смарагда найдены значительныя денежныя и имущественныя средства, но они были не столь громадны, какъ допускала завистливая и клеветническая молва, а полученіе наслѣдства совершилось нормальнымъ порядкомъ — безъ всякихъ споровъ и осложненій. Теперь все это мы можемъ утвердить съ полною неотразимостію на основаніи оффиціальныхъ документовъ, которые гласятъ слѣдующее. Изъ составленной въ декабрѣ 1863 г. описи Смарагдова имущества видно, что 1) капиталъ покойнаго заключался въ 20 билетахъ Сохранной Казны на 107 тысячъ рублей и наличными деньгами (3.578 руб. кредитками, 84 полуимперіала и 2 Петровскихъ серебряныхъ рубля) 4.000 руб.; что 2) разныя золотыя и серебряныя вещи (въ томъ числѣ 9 иконъ) поименованы въ 72-хъ статьяхъ, а гардеробъ (рясы, подрясники, пояса, бѣлье и пр.)—въ 56 статьяхъ; что 3) въ библіотекѣ находится 216 томовъ разныхъ книгъ и что 4) лично ему принадлежали два экипажа—дормесь дорожный и карета двухмѣстная (съ его вензелями А. С. подъ дворянскими коронками, какъ и на нѣкоторыхъ другихъ вещахъ). Копія самой описи представлена въ Св. Синодъ при рапортѣ отъ 31 марта 1864 г., за № 1.632, преемника Смарагдова (съ 20 декабря 1863 г.), архіепископа Рязанскаго Иринарха (Попова, † 22 сентября 1877 г.) съ объясненіемъ, что у покойнаго преосвященнаго Смарагда духовнаго завѣщанія не оказалось и что по распоряженію Рязанской Консисторіи (согласно синодальному указу отъ 20 ноября 1863 г. № 3.317) произведенъ вызовъ наслѣдниковъ архіепископа Смарагда чрезъ припечатаніе въ разныхъ газетахъ публикацій. По поводу сего послѣдняго распоряженія Св. Синодъ указомъ отъ 19 мая 1864 г. за № 258 разъяснилъ Рязанскому епархіальному начальству, что вызовъ наслѣдниковъ и передача имъ имущества архіеп. Смарагда принадлежатъ вѣдѣнію гражданскаго суда. Между тѣмъ уже поступили заявленія наслѣдственныхъ правъ отъ многихъ лицъ, а именно: отъ дѣтей умершаго протоіерея Г. П. Крыжановскаго—сына, учителя Черниговской Духовной Семинаріи, Константина Гавриловича Крыжановскаго и дочери, жены профессора Владимірской Семинаріи и священника Успенскаго дѣвичьяго монастыря въ г. Владимірѣ Н. И. Флоринскаго, Екатерины Гавриловны (урожденной Крыжановской);—несовершеннолѣтняго сына другого Смарагдова брата, умершаго коллежскаго ассессора С. П.

Крыжановскаго—Владимира;—дочерей родной сестры Смарагдовой жены священника Ѳеклы Петровны, по мужу Хомиковской,—жены священника села Малыхъ Степанецъ, Каневскаго уѣзда въ Киевской губерніи, Ольги Ивановны Жуковской (урожденной Хомиковской); — вдовы священника села Чаплинки, Таращанскаго у. Киевской губ., Параскевы Ивановны Антиповичъ (урожденной Хомиковской);—мужа (Маріи) третьей дочери Ѳеклы Петровны Хомиковской, священника села Терехова, Бердичевскаго у. Киевской губ., Іакова Корчинскаго;—протоіерея Владимірской церкви г. Елисаветграда, Херсонской губерніи, Павла Кодрацкаго, мать котораго Марія Михайловна, урожденная Крыжановская, была родною сестрой отца Смарагдова;—священника села Великой Березянки Гавріила Бѣлявскаго; — учителя Богуславскаго Духовнаго Училища Петра Бѣлявскаго и помощника бухгалтера Киевскаго Уѣзднаго Казначейства, губернскаго секретаря Александра Борымскаго, именовавшихъ себя близкими родственниками преосвящ. Смарагда ⁷⁴). Въ виду синодальнаго разъясненія отъ 19 мая 1864 г., всѣ эти прошенія были направлены въ Рязанскій Городской Магистратъ, куда при отношеніи Рязанской Консисторіи отъ 2 октября за № 5.636 были препровождены и всѣ билеты Сохранной Казны на капиталъ архіеп. Смарагда въ 107 тысячъ рублей. По опредѣленію Рязанскаго Городскаго Магистрата и Уѣзднаго Суда отъ 28 января 1865 г., утверждены въ правахъ наслѣдства къ капиталу и всему прочему имуществу Смарагда родные его племянники: учитель Черниговской Духовной Семинаріи Константинъ Гавриловичъ Крыжановскій и несовершеннолѣтній (подопечный) Владиміръ Семеновичъ Крыжановскій въ равныхъ—половинныхъ частяхъ, а племянница Екатерина Гавриловна Флоринская въ $\frac{1}{8}$ части, которымъ и переданы капиталы и оставшееся имущество архіеп. Смарага, при чемъ Константинъ Крыжановскій всю библіотеку послѣдняго (216 томовъ) яко бы ⁷⁵) пожертвовалъ въ пользу Рязанской Духовной Семинаріи ⁷⁶).

⁷⁴) О родственности со Смарагдомъ упоминаемыхъ въ текстѣ лицъ см. и у насъ, Родословіе Смарагда (Крыжановскаго), стр. 20 сл., 32—34, а выше 1912 г., № 2, стр. 205 сл., 222—223.

⁷⁵) Прибавляемъ это ограниченіе въ виду того, что по даннымъ изъ Рязани въ мѣстной семинаріи, яко бы, нѣтъ документовъ о поступленіи туда книгъ Смарагдовой библіотеки.

⁷⁶) Все, изображенное въ текстѣ, изложено нами по „дѣлу о кончинѣ Преосвященнаго Смарагда и объ оставшемся послѣ него имуществѣ и

Таковы безусловно точные и безспорные факты. Они прежде всего удостовѣряютъ, что Смарагдовы капиталы вовсе не были столь колоссальны, какъ тогда судачили,—и мы не имѣемъ права думать, что немалая часть ихъ скрылась и улетучилась разными таинственными путями ⁷⁷⁾). Если же не брать

о прочемъ“ (на 302 листахъ) въ Архивѣ Рязанской Духовной Консistoriи по хозяйственному столу № описи общей 177, сдаточной 139; начато 11 ноября 1863 г., кончено 16 апрѣля 1866 г. Въ Архивѣ Св. Синода имѣются два соотвѣтственные „дѣла“—1863 г. № 1.763 (на 21 листъ) и 1864 г. № 1.864 г. № 765 (на 34 листахъ), но здѣсь весь процессъ кончается указомъ о предоставленіи „мѣстному гражданскому судебному мѣсту“ судьбы Смарагдова наслѣдства, описи коего приложены въ копіяхъ.

⁷⁷⁾ Необходимо подчеркнуть и разъяснить это въ виду категорическихъ указаній обратнаго характера. Ихъ рѣшительно выразилъ проф. Д. И. Ростиславовъ (см. выше стр. 722, во), но имѣются и другія свѣдѣнія такого характера. Еще 26 ноября 1863 г. одинъ ученый человѣкъ (проф. Кіевской Духовной Академіи В. Ѳ. Пѣвницкій, † 12 юля 1911 г.) писалъ изъ Кіева нѣкоему Одесскому протоіерею (Март. Ѳеод. Ченевъ, ректору Духовной Семинаріи, † 8 января 1903 г.), между прочимъ, слѣдующее: „Слышали-ль Вы, что послѣ смерти Смарагда, скончавшагося 11 ноября, не нашли ни копѣйки денегъ, такъ что затруднились, тѣмъ похоронить его? Подозрѣваютъ въ утаеніи всего его наслѣдства послушника и Княгиню, съ нимъ знакомую. Эту самую Княгиню нашли, во время освидѣтельствованія всего, въ потаенной комнатѣ, къ которой былъ секретный ходъ, и вошли въ эту комнату, разломавши дверь, изъ его комнатъ секретныхъ къ ней ведущую. Полиція хотѣла привести этотъ скандалъ во всеобщую извѣстность, но духовное Начальство упросило покрыть его молчаніемъ“. По другимъ свѣдѣніямъ, дѣло рисуется такъ. Официально сообщалось 13 ноября 1863 г. Рязанскою Консistorіей Св. Синоду, что Смарагдъ „послѣ кратковременной, но тяжелой болѣзни, скончался 11-го сего ноября *въ 5¼ часовъ пополудни*“ (см. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло 1863 г. № 1753; выше 1913 г., № 3, стр. 322); однако утверждаютъ, будто смерть послѣдовала *въ 1 часъ дня*, а съ извѣщеніемъ о семъ ударили въ колоколъ только въ 7 часовъ вечера. Это намѣренное замедленіе поставляется въ связь съ тѣмъ, что была при кончинѣ Смарагда и закрыла ему глаза нѣкая Орловская дворянка, прозывавшаяся въ Рязани „Княгиней“. Обыкновенно она появлялась въ этомъ городѣ и исчезала довольно быстро, но въ 1863 году прожила долгое время. Причина тому могла быть въ явной болѣзненности Смарагда, хотя еще въ концѣ сентября онъ ѣздилъ въ Никиткино, Егорьевскаго уѣзда, и за нѣсколько дней до смерти служилъ въ Крестовой церкви (по маломъ входѣ удаляясь въ свои покои), почему его кончина почиталась тогда неожиданной, даже „скоропостыжной“. „Княгиня“ останавливалась въ архіерейскомъ домѣ, занимая бель-этажъ въ 6—7 комнатъ непосредственно подъ Смарагдовыми покоями, съ которыми было сообщеніе по внутренней лѣстницѣ. Въ день кончины Сма-

собственно имущества, изъ коего много наиболѣе цѣнныхъ

рагда еще до оповѣщенія объ этомъ ударомъ колокола имущество изъ комнату „Княгини“ было вынесено чрезъ садъ въ каменный сарай, а сама она не присутствовала даже на первой панихидѣ, между тѣмъ поздно ночью (можетъ быть, часа въ два—три) въ глухой мѣстности около церкви Св. Духа саади сада явилась тройка, куда чрезъ калитку вынесли изъ сарая вещи, и „Княгиня“ навсегда улетучилась изъ Рязани.

Въ этой комбинаціи, сообщенной намъ однимъ Петербургскимъ корреспондентомъ нашимъ изъ Рязанскихъ уроженцевъ, довольно простора для всякихъ предположеній, которыя разрослись въ дикій бурьянъ разныхъ темныхъ легендъ (см. и ниже стр. 920). Тривая дѣйствительность говорить иное (по имѣющимся у насъ непосредственнымъ свидѣтельствамъ участника разумѣмыхъ событій). „Княгиня“ — это Кромская помѣщица Пелагея Васильевна (Карташова) Шеншина, близко преданная архіеп. Смарагду почитательница его (см. „Христіанское Чтеніе“ 1911 г., № 1, стр. 118—119). Она несомнѣнно присутствовала при Смарагдовой смерти, и подъ влияніемъ слуховъ объ архіерейскомъ богатствѣ полиція, яко бы, задержала ее подъ домашнимъ арестомъ впредь до приведенія въ извѣстность имущества почившаго архипастыря. Результатъ былъ тотъ, что „Княгиню“ скоро освободили, ибо все нашлось въ цѣлости. И нужно замѣтить, что расслѣдованіе производилось по горячимъ слѣдамъ. Уже 13 ноября 1863 г. Рязанская Консисторія доносила Св. Синоду по доводу смерти Смарагда, что, „извѣстясь о семь, члены ея немедленно явились, вмѣстѣ съ городовымъ приставомъ 1-й части города Рязани [Шестаковымъ], въ домъ, въ которомъ скончался Преосвященный, и при Экономѣ Архіерейскаго дома постановили: оставшееся послѣ покойнаго Преосвященнаго имущество, находящееся въ разныхъ комнатахъ, не приводя въ извѣстность, опечатать печатями Консисторскою и городского Пристава и впредь до особаго распоряженія хранить въ цѣлости, за чѣмъ присмотръ возложить на Эконома Архіерейскаго дома, Протоіерея Никифора Страхова“. Затѣмъ, въ силу синодальнаго указа отъ 29 ноября 1863 г. произведена была подробная опись всего имущества и денегъ тѣми же членами Рязанской Консисторіи, а при этомъ присутствовали вышеупомянутый городской приставъ и родственникъ Смарагдовъ о. Н. И. Флоринскій (см. выше 1912 г., № 2, стр. 211—212). При отмѣченныхъ условіяхъ едва ли будетъ резонно лишь предполагать, что значительное хищеніе Смарагдова наслѣдства было не замѣчено или оставлено безъ соотвѣтствующаго законнаго вниманія. Въ виду сего, нельзя придавать особой важности тому безспорному факту, что въ числѣ капиталовъ Смарагда послѣдній взносъ на 4000 руб. былъ отъ 27 сентября 1856 г., т. е. за семь лѣтъ до смерти, откуда заключаютъ о кражѣ позднѣйшихъ билетовъ Сохранной Казны, вносившихся (почти всегда) отъ имени неизвѣстнаго. Однако мы должны помнить, что и прежде бывали перерывы во взносахъ (см. стр. 915, 123) не только въ два года (отъ 10 февраля 1841 г. до 22 февраля 1843 г. и отъ 21 декабря 1845 г. до 27 января 1847 г.), но даже въ четыре съ половиною года (отъ 1 февраля 1849 г. до 15 іюля 1853 г.). Тѣмъ естественнѣе это явленіе не задолго

церковныхъ вещей передано въ Рязанскіе храмы ⁷⁸⁾, то деньги не представляются слишкомъ огромными, — и во всякомъ случаѣ нужно оперировать съ цифрами дѣйствительными, оставивъ фантастическія.

Дальше допустимъ лишь вопросъ объ источникахъ и способахъ происхожденія Смарагдовскаго наслѣдства. Нехо-

предъ уходомъ Смарагда изъ Орла и во время утвержденія его въ Рязани, когда на обѣихъ епархіяхъ онъ былъ занятъ обширными постройками, гдѣ могъ участвовать своими личными средствами и въ первой предлагалъ пожертвовать 30,000 руб. сер. своихъ денегъ (см. выше 1913 г., № 2, стр. 180, ²⁸⁾), а вторая давала вовсе небогатое обезпеченіе (см. выше 1913 г., № 3, стр. 315, ²²⁾), почему въ Рязани Смарагдъ „не нажилъ ничего“ (см. у м. *Филарета*, Письма къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 210, и выше на стр. 720, ⁴⁷⁾). И—по словамъ † архіеп. *Никанора* (Біографическіе матерьялы I, стр. 250—251)—„этою скудостью двухъ послѣднихъ каедръ (Орловской и Рязанской), а вовсе не воровствомъ добрыхъ людей, т. е. близкихъ людей должно быть объясняемо то, что принадлежавшіе преосвященному Смарагду денежные знаки означены были годами отъ 1840 и до 1856 г. До 1840 г., до перевода изъ Могилева въ Харьковъ, онъ не клалъ своихъ денегъ въ сохранныя учрежденія, хотя конечно и сберегъ кое-что изъ своихъ всегда значительныхъ окладовъ; а затѣмъ съ 1856 г., съ перевода въ Рязань, ему уже нечего было и откладывать. Жалованья на этихъ каедрахъ онъ получалъ 2000 руб. ассигнаціями. А вѣроятно, онъ и раздалъ кое-что своимъ близкимъ“. Во всякомъ случаѣ для Рязанскаго періода и самая пристрастная молва не обвиняетъ Смарагда въ корыстномъ обогащеніи, которое относится собственно къ Орловскому служенію, событія же по смерти его убѣждаютъ, что извѣстные намъ капиталы исчерпываютъ всю дѣйствительную сумму Смарагдовыхъ денегъ, ибо—по тщательномъ разсмотрѣніи—задержанная „Княгиня“ была освобождена и ничѣмъ не воспользовалась. Значить, нужно оставить фантастическія цифры и говорить единственно о 107 (111) т. руб. Что до имущества, то тутъ больше всего священныхъ вещей, иконъ, церковныхъ облачевій и принадлежностей (митры, саккосы, омофоры, полуомофоры, епитрахили, палицы, подризники, воздухи, сулки, стихарь, орарь, подушки архіерейскія, орлецы, мантия, кресты и панагіи); наоборотъ, домашнихъ вещей не такъ много и онѣ не представляютъ слишкомъ большой цѣнности, а матерій нашлось всего три куска: темнозеленой 18 аршинъ, фіолетовой атласной 19 аршинъ и бархату зеленого 17½ аршинъ. При этомъ необходимо допустить, что тутъ немало было жертвованнаго и дареннаго, какъ это несомнѣнно о дормезѣ и каретѣ (ср. выше 1912 г., № 7—8, стр. 805 и ниже стр. 919) и о другихъ вещахъ (5 сулковъ, серебряная кружка, серебряныя столовыя ложки) съ вензелями А. С. Гдѣ же здѣсь милліоны и „огромное количество одежды, кусковъ и отрѣзковъ отличныхъ шолковыхъ матерій...“? Ихъ нѣтъ и—видимо—потому, что не было въ дѣйствительности.

⁷⁸⁾ См. выше 1913 г., № 3, стр. 323.

рошо считать въ чужихъ карманахъ, но укоренившееся предубѣжденіе заставляетъ насъ рассмотретьъ и эту сторону. Долгъ безпристрастія никогда не дозволяетъ предполагать чего-либо зазорнаго тамъ, гдѣ все объясняется естественно и безъ напрасныхъ оскорбленій, нагоняющихъ неблаговидный мракъ. А касательно Смарагда давно было вычислено, что всѣ свои денежныя суммы онъ могъ нажить вполне законнымъ путемъ въ теченіе долготѣшняго святительствованія въ разныхъ епархіяхъ ⁷⁹⁾. И это исторически тѣмъ правдоподобнѣе, что и прежде ⁸⁰⁾ и въ наши дни мы встрѣчаемъ подобные примѣры богатыхъ святительскихъ наслѣдствъ послѣ іерарховъ ⁸¹⁾ и даже такихъ, которыхъ никто не обвинялъ во взяточничествѣ и вымогательствѣ, какъ это имѣеть мѣсто, напр., относительно митрополитовъ Кіевскихъ Θεогноста Лебедева († 21 января 1903 г.) и Іоанникія Руднева († 7 іюня 1900 г.) ⁸²⁾ или

⁷⁹⁾ См. у † архіеп. *Никанора* въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ VI (1879 г.), № 27, стр. 3 б—в; Біографическіе матерьялы I, стр. 247 сл.

⁸⁰⁾ См. „Записки преосвященнаго *Никодима*, епископа Енисейскаго и Красноярскаго“, въ изданіи † А. А. Титова въ „Душеполезномъ Читаніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 352, 2, что архіеп. Курскій Іліодоръ (Чистяковъ), скончавшійся 2 февраля 1861 г. на покоѣ въ Вѣлгородѣ, оставилъ послѣ себя сто тысячъ рублей.

⁸¹⁾ Ср. о митр. Кіевскомъ Филоѣѣ Успенскомъ († 30 января 1882 г.) и Московскомъ Макаріи Булгаковѣ († 9 іюня 1882 г.) у † проф. *Ал. П. Лебедева*, *Слѣдые вожди: четыре момента въ исторической жизни церкви* (Москва 1907), стр. 70—71, 68—69, 71, а о первомъ см. еще у † архіеп. *Саввы*, *Хроника моей жизни* VII, стр. 235 (и по пересказу † А. А. Титова въ „Русскомъ Архивѣ“ 1908 г., кн. 6, стр. 228); о Кіевскомъ митр. Арсеніи Москвинѣ († 28 апрѣля 1876 г.), епископѣ Козловскомъ Іоанникіи Москвинѣ († 25 октября 1869 г.), еп. Тамбовскомъ Палладіи (Раевѣ, † 5 декабря 1898 г. митропол. С.-Петербургскимъ) см. *Записки протоіерея В. Г. Пѣвницкаго* въ „Русской Старинѣ“ 1905 г., кн. VII, стр. 126—127, кн. IX, стр. 572. Очень большое состояніе было у митр. Московскаго Сергія Ляидевскаго († 11 февраля 1898 г.), который употребилъ его на разныя духовно-церковныя нужды. Послѣ епископа Полоцкаго и Витебскаго Александра (Заккиса), скончавшагося 27 іюля 1899 г. (см. „Полоцкія Епархіальныя Вѣдомости“ за 3 августа 1899 г., № 15, стр. 738), тоже осталось, яко бы, чуть ли не до 80—100 тысячъ, между тѣмъ его архіерейская карьера была вовсе не блестящею и не столь продолжительною: 25 октября 1883 г.—епископъ Острожскій; 3 іюня 1890 г.—Архангельскій; съ 16 апрѣля 1893 г. на покоѣ съ управленіемъ Московскимъ Симоновымъ монастыремъ; съ 3 сентября 1893 г. до смерти—епископъ Полоцкій и Витебскій.

⁸²⁾ Послѣ перваго—братъ его получилъ 100 тысячъ рублей, которыя прокутилъ въ теченіе года, а послѣ втораго было некрасивое тяжebное

архіепископа Новгородскаго Гурія (Николая Васильевича) Охотина († 1 марта 1912 г.)^{82а}). Причина сему была въ скромности жизни и бережливости, столь свойственныхъ вышедшимъ изъ бѣдноты лицамъ духовнаго происхожденія, хотя бы они занимали потомъ болѣе или менѣе видные служебные посты. Поэтому мы знаемъ о сравнительно солидныхъ состояніяхъ не только у нѣкоторыхъ епископовъ⁸³), но и у скромныхъ академическихъ профессоровъ⁸⁴), скопившихъ себѣ средства напряженнымъ трудомъ и спартанскимъ самоограниченіемъ. И въ Смарагдовѣй бережливости вовсе не требуется искать дурныхъ мотивовъ, когда намъ свидѣтельствуютъ, что этотъ архипастыръ собиралъ средства для постройки въ Орлѣ

дѣло съ наслѣдниками его у Кіево-Печерской Лавры, которая проиграла процессъ и понесла особымъ денежныя пени.

^{82а}) Въ собственномъ духовномъ завѣщаніи архіеп. Гурія показано капиталовъ на 242,100 р. (см. „Новгородскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1913 г., № 9, стр. 312—313; „Церковный Вѣстникъ“ 1913 г., № 12, стлб. 368—369), а его служебная карьера была такова: съ 1853 г. учитель Нижегородской Дух. Семинаріи, съ 1855 г.—въ Симбирской, гдѣ съ 1856 г.—инспекторъ и съ 1874 г.—ректоръ; 21 января 1890 г.—епископъ Смоленскій; 21 января 1896 г.—присутствующій членъ Св. Синода и съ 29 января—предсѣдатель Училищнаго Совѣта и управляющій Московскимъ Донскимъ монастыремъ (сверхъ доходовъ отсюда получалъ еще 3.000 руб. въ свое „распоряженіе“ изъ специальныхъ издательскихъ средствъ); съ 13 октября 1900 г.—архіепископъ Новгородскій, 17 октября 1910 уволенъ на покой и 1 марта 1912 г. скончался. Каѳедра Смоленская — очень скудная, и ни тамъ, ни въ Новгородѣ не падало ни малѣйшей тѣни подозрѣнія насчетъ корыстолюбія или лихоимства владыки Гурія, но за-то всѣмъ хорошо были извѣстны его исключительная бережливость и крайняя экономность во всемъ, почему даже 20 к. для него были уже капиталомъ, которымъ онъ распоряжался весьма осмотрительно.

⁸³) Даже послѣ преосвящ. Іоанна (Соколова), святительствовавшаго только 4 года (17 января 1865 г. епископъ—викарій Выборгскій, 9 ноября 1866 г.—Смоленскій, скончался 17 марта 1869 г.), осталось „значительное наслѣдство (говорила, тысячъ 35-ть руб.)“: см. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни IV (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1902), стр. 175.

⁸⁴) Можно назвать хотя бы слѣдующихъ профессоровъ—Казанскаго Н. П. Соколова (ср. Записки протоіерея *В. Г. Цвѣтницкаго* въ „Русской Старинѣ“ 1905 г., кн. VII, стр. 149, гдѣ указывается 40 тыс. руб.; † 16 января 1881 г. въ г. Самарѣ: см. Дѣло Казанской Дух. Академіи 1881 г. № 59 и „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1881 г., № 3, стр. 46), Московскихъ В. Д. Кудрявцева-Платонова († 3 декабря 1891 г.) и Ал. П. Лебедева († 14 іюля 1908 г.), С.-Петербургскаго Т. В. Барсова († 7 января 1904 г.),

церкви на свое упокоеніе⁸⁵). Что же мудренаго, что у него легально образовались большіе капиталы? Но человѣческая зависть поспѣшила усмотрѣть здѣсь свойственное корыстолюбіе, которое она съ застарѣлымъ упорствомъ навязываетъ особенно духовенству, подозрѣвая у него иногда прямо сказочныя богатства—вопреки всякой очевидности^{85а}). А до какой степени стремительно и изобрѣтательно въ своей области сребролюбивое людское злоязычіе,—это намъ хорошо извѣстно изъ аналогичныхъ обвиненій архіепископа Харьковскаго Амвросія Ключарева († 3 сентября 1901 г.), котораго тоже «почтили» одинаковымъ «акаѳистомъ»⁸⁶).

Послѣ этихъ общихъ предпосылокъ мы можемъ выяснитъ дѣло вполне убѣдительно и объективно. Вѣдь каждый долженъ согласиться, что въ то время архіерею, занимавшему 6 епископскихъ кафедръ, было не такъ трудно скопить сотню тысячъ рублей, если онъ заранѣе и систематически заботился объ

⁸⁵) См. у † архіеп. *Никанора*, Біографическіе матерьялы I, стр. 248, 251.

^{85а}) Объ извѣстномъ директорѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода († 14 декабря 1889 г.) И. А. Ненарокомовѣ говорили въ свое время, что онъ оставилъ въ наслѣдство женѣ и дѣтямъ 200.000 р. (см. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни IX, Св.-Тр. Сергіева Лавра 1909, стр. 683), а нынѣ архіеп. Финляндскій *Сергій* (Страгородскій) констатируетъ существующіе „слухи о неисчислимыхъ милліонахъ, якобы хранящихся въ монастырскихъ кладовыхъ, и о сотняхъ тысячъ, якобы получаемыхъ архіереями (писали же, не щадя нулей съ правой стороны отъ цифры, что, напр., Петербургскій митрополитъ получаетъ 200 тыс. въ годъ, что послѣ протопресвитера Желобовскаго осталось 900 тыс., а послѣ Кіевскаго митрополита Теогноста даже цѣлый милліонъ!)“: см. статью „Объ архіерейскихъ доходахъ“ въ С.-Петербургской газетѣ „Колоколь“ № 1.386 за 5-е ноября 1910 г., стр. 1, столб. 4. И, дѣйствительно, именно такія фантастическія цифры приводилъ членъ Госуд. Думы Чхеидзе въ зазданіи 15 мая 1913 г. (см. и „Колоколь“ 2129 за 28 мая 1913 г., стр. 3 у А., Судите судомъ праведнымъ), при чемъ насчиталъ у митрополита С.-Петербургскаго явно несообразную сумму въ 250.000 руб. дохода, прибавивъ только одинъ нуль справа, ибо намъ документально извѣстно, что покойный м. Антоній Вадковскій († 2 ноября 1912 г.) никогда не получалъ больше 28 тыс. руб. въ годъ и,—сильно страдая послѣдніе годы и расходуясь на леченіе (ср. ниже стр. 912, 106),—не только не изобилывалъ деньгами, но гораздо чаще нуждался въ нихъ, почему истратилъ даже билетъ, первоначально предназначавшійся имъ (въ завѣщаніи) на свое погребеніе.

⁸⁶) См. о семъ у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни VII, стр. 420, 476—477, 489, 540—521, 551 (и у † А. А. *Титова* въ „Русскомъ Архивѣ“ 1908 г., кн. 6, стр. 260 сл.); VIII, стр. 349.

этомъ, Смарагдъ же получалъ еще немало дареній ^{86а)}, не опускалъ случаевъ копить денежку про черный день ⁸⁷⁾ и другимъ внушалъ разсудительную попечительность о своемъ обезпеченіи ⁸⁸⁾. Было у него на это слишкомъ достаточно принудительныхъ причинъ. Святительское служеніе Смарагда протекало среди всяческихъ коллизій, при чемъ «многія обстоятельства поставляли его въ состояніе сомнительное, почти безнадежное» ⁸⁹⁾. Между тѣмъ вверху условія складывались для него неблагопріятно, ибо тамъ не имѣлось ни связей, ни благо-

^{86а)} См., напр., выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 7—8, стр. 795, 801, 802, 805, 806, 806—807, и ниже стр. 914, 919.

⁸⁷⁾ Рассказываютъ, напр., что разъ извѣстный богачъ и культуртрегеръ Сергѣй Ивановичъ Мальцовъ (родился въ 1809 г., † 21 декабря 1893 г.: см. о немъ и его предпріятіяхъ у *Вас. Ив. Немировича-Данченко*, Америка въ Россіи въ „Русской Мысли“ 1882 г., № 1, стр. 318—355; № 2, стр. 268—301; № 4, стр. 115—146; № 8, стр. 85—113; № 10, стр. 73—109; № 12, стр. 219—236; журналъ „Хозяинъ“ № 1 за 7 января 1894 г., стр. 6—10, гдѣ некрологъ; Энциклопедическій словарь *Брокгауза и Ефрона*, XXXVI полут., Сиб. 1896, стр. 509—510) за службу (освященіе церкви) на его хрустальной фабрикѣ въ селѣ Дядьковѣ предложилъ (по совѣту своего управляющаго Іустина Ивановича) Смарагду дорогой хрустальный сервизъ; тотъ сначала сказалъ, что архіерею—монаху такая роскошь не подходитъ, а когда ему подали пакетъ съ деньгами, то онъ, взявъ ихъ, распорядился келейнику о сервизѣ: „возьми и сіе, да не обидимъ хозяина“. Впрочемъ, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, это былъ не сервизъ, но большой хрустальный шаръ, въ срединѣ котораго были разныя фигуры. Иногда передается такъ, что Мальцовъ не любилъ Смарагда и при его посѣщеніяхъ уѣзжалъ, а дѣйствовалъ управляющій, котораго Бруевичъ уговорилъ поднести сервизъ въ надеждѣ завладѣть имъ, между тѣмъ о деньгахъ зналъ, что онѣ ему не попадутъ. Смарагдъ постигъ эту комбинацію, съумѣвъ получить то и другое. Въ другихъ варіаціяхъ сервизъ замѣняется ящиками съ посудой (цѣлыми grossами), или ковромъ. Наконецъ, нѣкоторыя лица изъ современниковъ событія передаютъ, что деньги тогда едва ли взяли, ибо „Смарагдъ былъ тактиченъ“. См. объясненія этой „невинной были“, разросшейся во „все-россійскій анекдотъ“, у † архіеп. *Никанора*, Біографическіе матерьялы I, стр. 249, что своимъ восклицаніемъ: „куда намъ—монахамъ такая роскошь!“ Смарагдъ сначала выразилъ только изумленіе великолѣпію дара, вовсе не думая отвергать приношеніе, а приносящіе перевели эти слова на свои торговыя понятія и про себя рѣшили замѣнить сервизъ должнымъ вознагражденіемъ, чего архипастырь не зналъ и съ благодарностію за неожиданную щедрость принялъ и сервизъ, за который, по экономическому разсчету хозяевъ, уже долженъ былъ отвѣтить пакетикъ...

⁸⁸⁾ См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ VI (1879 г.), № 34, стр. 6а.

⁸⁹⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героевѣ* на л. 107 обор.

желателей ⁹⁰), но враговъ всегда было довольно. Оберъ-Прокуроръ графъ Н. А. Пратасовъ былъ принципиальнымъ противникомъ Смарагда и лично не сочувствовалъ ему ⁹¹), давая это знать внушительными ударами, которые сдѣлали всю его жизнь сплошнымъ странничествомъ по разнымъ епархіямъ. Затѣмъ, каѳедру митрополита С.-Петербургскаго и первенствующаго члена Св. Синода занялъ (17 января 1843 г.) Антоній Рафальскій († 16 ноября 1848 г.), который нѣкогда уволенъ былъ Смарагдомъ изъ экономовъ Волынской Семинаріи ⁹²) и, конечно, не могъ питать къ нему симпатіи ⁹³), какъ вѣрно и наоборотъ ⁹⁴). Смарагдъ не въ правѣ былъ ожидать тогда ничего хорошаго и долженъ былъ заботиться насчетъ обезпеченія себѣ безбѣднаго будущаго. Мѣстныя обостренія часто перебрасывались въ столицу и проникали въ самыя высокія сферы, возбуждая всякія подозрѣнія къ Смарагду ⁹⁵). И послѣдній уже 3 февраля 1842 г. писалъ преосвящ. Иннокен-

⁹⁰) 3 февраля 1843 г. Смарагдъ сообщалъ Иннокентію (Борисову): „Писалъ я (изъ Харькова) неоднократно частнымъ образомъ къ Синодальнымъ властямъ о чиновныхъ (? вѣроятно, домовыхъ, т. е. Архіерейскаго дома) невыгодахъ: но, Ваше Преосвященство знаете обыкновенные отвѣты на требованія денежныхъ пособій... Вы сильнѣе меня по всѣмъ отношеніямъ, и Господь конечно поможетъ Вамъ устроить все по сердцу Вашему“. См. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558.

⁹¹) См. выше 1912 г., № 5, стр. 572 сл.; № 7—8, стр. 791, 792 прим.; № 9, стр. 951 прим.

⁹²) См. выше 1912 г., № 9, стр. 948 прим.

⁹³) Значеніе этого обстоятельства въ судьбѣ Смагарда подчеркиваетъ и о. *Героевъ* въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ на л. 108: „Не нужно и говорить, что тотъ самый удаленный отъ Семинарской экономіи П(ротоіерей) Р(афальскій), впоследствии отстраненный и вовсе отъ Волынскаго Каѳедрального Собора, достигъ наконецъ высокаго Первосвятительскаго сана. Духъ Божій изгладилъ въ сердцѣ этого Первосвятителя и Начальника Церкви Русской давнишнюю обиду, нанесенную ему Инспекторомъ (Кіевской) Академіи (Смарагдомъ), Ревизоромъ, если его поступокъ служебный можно было признать за обиду. Не смотря на то, всякому могутъ быть понятны чувства Преосвященнаго Смарагда, когда онъ увидѣлъ надъ собою начальникомъ то лицо, которое когда-то самъ обидѣлъ, и еще болѣе,—если праведно осудилъ!“

⁹⁴) Смарагдъ благодаритъ Иннокентія „за присылку надгробной проповѣди на кончину *столичнаго Іерарха*“ (см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 17, стр. 594), разумѣя именно митр. Антонія (Рафальскаго, † 16 ноября 1848 г.), котораго называетъ столь глухо.

⁹⁵) Такъ было, напр., по дѣлу о Петропавловскомъ соборѣ въ Орлѣ, о чемъ см. выше № 2, стр. 180, 188.

тію (Борисову), что онъ «безпрерывно борется съ злострада-
ніями, и не видитъ имъ конца, кромѣ конца дней своихъ» ⁹⁶⁾,
а вообще не рѣдко «жилъ, какъ птица на остромъ колу» ⁹⁷⁾,
испытывая всегда, «какъ трудно и какъ невыносимо епископ-
ствовать» ⁹⁸⁾, когда «только оглядывайся, да отписывайся» ⁹⁹⁾.
Смарагду постоянно приходилось бояться насильственного уда-
ленія ^{99a)}—чуть не на всѣхъ каедряхъ ¹⁰⁰⁾,—и даже митр.
московскій Филаретъ замышлялъ для него нѣчто подобное въ
такіе моменты, въ которые тотъ имѣлъ всѣ основанія ожидать
обратнаго ^{100a)}... Не менѣе часто самъ Смарагдъ собирался на
покой: это началось еще съ Полоцка ¹⁰¹⁾, повторялось въ Харь-
ковѣ, гдѣ жизнь его была постоянно печальна ^{101a)}, продолжа-
лось въ Астрахани, въ Орлѣ ¹⁰²⁾ и въ Рязани ^{102a)}. И Сма-
рагдъ изыскивалъ для себя нѣкоторыя удобства, напр., въ част-
номъ домѣ Бончъ-Бруевича ¹⁰³⁾, въ Трубчевскомъ Спасо-Чолн-
скомъ монастырѣ ¹⁰⁴⁾, а потомъ въ Ольговомъ ¹⁰⁵⁾. А извѣстно
бѣдственное положеніе архіереевъ «на покой», гдѣ они всѣмъ
въ тягость и отъ всѣхъ въ забросѣ, почему даже нынѣ архи-
пастыри не только престарѣлые и немощные, но почти совсѣмъ

⁹⁶⁾ См. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558.

⁹⁷⁾ Слова въ письмѣ Смарагда о Героею отъ 21 февраля 1858 г. на стр. 91 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1246.

⁹⁸⁾ Изъ письма о Героею отъ 23 января 1863 г. на стр. 118 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 12, стр. 1514.

⁹⁹⁾ Изъ письма о Героею отъ 28 мая 1861 г. на стр. 112 и въ „Хри-
стіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 12, стр. 1508.

^{99a)} См. „Воспоминанія“ о Героея на л. 100.

¹⁰⁰⁾ См. выше „Христіанское Читеніе“ 1912 г., № 5, стр. 570; № 9,
стр. 947—948; 1913 г., № 2, стр. 188.

^{100a)} См. выше № 3, стр. 310,з. Вообще, въ отношеніяхъ митр. Фила-
рета къ Смарагду не было полной искренности, почему второй могъ съ
увѣренностію думать о благоволеніи и расположеніи къ нему перваго,
когда въ дѣйствительности совсѣмъ этого не было, но чья тутъ вина?

¹⁰¹⁾ См. выше „Христіанское Читеніе“ 1912 г., № 3, стр. 318.

^{101a)} См. выше „Христіанское Читеніе“ 1912 г., № 9, стр. 947, 950—951
прим., 953.

¹⁰²⁾ См. выше „Христіанское Читеніе“ 1913 г., № 2, стр. 189—190.

^{102a)} См. „Воспоминанія“ о Героея на л. 100.

¹⁰³⁾ См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 92, 93 и
въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1247, 1248.

¹⁰⁴⁾ См. *ibid.* на стр. 93,з, 117 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г.,
№ 10, стр. 1248,з; № 12, стр. 1513.

¹⁰⁵⁾ См. *ibid.* на стр. 117 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 12,
стр. 1513.

слѣпые вынуждаются держаться на каедахъ ¹⁰⁶)... Между тѣмъ Смарагдъ всегда любилъ матеріальную независимость ^{106a}) и долженъ былъ готовить ее. Здѣсь естественный долгъ простого благоразумія побуждалъ специально позаботиться въ виду этой печальной случайности, которая всегда была возможна для Смарагда ¹⁰⁷), разъ онъ ни откуда не усматривалъ ни поддержки, ни утѣшенія, иногда же чувствовалъ себя столь одинокимъ и покинутымъ, что предъ отъѣздомъ изъ Харькова въ Астрахань позвалъ своего іеромонаха (Іероодея) и бросился ему въ ноги со словами: «не оставь меня» ¹⁰⁸). Все это слишкомъ внушительно располагало Смарагда издавна сберегать средства по «осмотрительности въ отношеніи къ обезпеченію жизни» ¹⁰⁹) въ будущемъ ¹¹⁰) при такой неожиданности, что, не имѣя силъ копить и стыдясь просить, архипастыръ долженъ будетъ искать себѣ крова ¹¹¹). У него уже давно не было надежды на службу, которая часто зависѣла отъ какой-либо одной личности, и ему приходилось собирать и сберегать средства

¹⁰⁶) Такъ о преосвящ. Енисейскомъ и Красноярскомъ Евѣиміи (Счастливѣ), начавшемъ слѣпнуть еще съ 1908 г., а по поводу его кончины († 9 января 1913 г.) о митрополитѣ С.-Петербургскомъ Антоніи (Вадковскомъ), долго и „страдальчески боровшемся за жизнь и службу“ до самой смерти († 2 ноября 1912 г.), и о „другихъ немощствующихъ святителяхъ“ даже съ ослабленіемъ зрѣнія „до невозможности безъ соблазна священнодѣйствовать“ см. у В. М. Скворцова въ его газетѣ „Колоколъ“ № 2.024 за 13 января 1913 г. на стр. 2 въ статьѣ „Кончина страдальца—епископа“.

^{106a}) См. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 7—8, стр. 802, 805, 807; № 10, стр. 1080.

¹⁰⁷) См. „Воспоминанія“ о *Іероодея* на л. 100 и обор.: „Владыка (Смарагдъ) особенно боялся насильственного удаленія, по Божію попущенію; при чемъ тогда онъ могъ бы лишиться обезпеченія законныхъ вспоможеніемъ въ своей старости, при своей немощи. Поэтому говоримъ по-человѣчески, Преосвященному Смарагду и нельзя было не думать иногда о средствахъ для успокоенія притружденной своей плоти“... „Но слабость Преосвященнаго Смарагда, желавшаго обезпечить себя въ будущемъ естественными средствами,—эта единственная, можетъ быть, слабость испуляется великою жертвою; за эту-то, можетъ быть, слабую сторону Святитель Божій всю жизнь свою страдалъ“,... чтобы „этотъ единственный недостатокъ жизни Архипастыря изгладить судомъ человѣческимъ“.

¹⁰⁸) См. „Воспоминанія“ о *Іероодея* на л. 112 и обор.

¹⁰⁹) Ibid., л. 100.

¹¹⁰) Ibid., л. 101 обор.

¹¹¹) Ibid., л. 109 и обор.

по самымъ простымъ жизненнымъ потребностямъ ^{111а}). И мы знаемъ, что деньги скоплялись у Смарагда, по крайней мѣрѣ, со временъ С.-Петербургскаго академическаго ректорства ¹¹²) и Ревельскаго епископства, когда онъ получилъ 200 руб. за погребенія графа Куруты ¹¹³). А нужно помнить, что Смарагдъ обладалъ рѣдкою практическою дѣловитостію, былъ разумный, истинно заботливый и бережливый хозяинъ ¹¹⁴), вникавшій во всѣ мелочи «интересныхъ» (денежныхъ, доходныхъ) дѣлъ. до заботливости о тлѣнныхъ вещахъ (коврахъ, подушкахъ диванныхъ и пр.) включительно ¹¹⁵). Здѣсь онъ былъ до того аккуратенъ, что собственноручно велъ домовую книгу для записи своихъ доходовъ ¹¹⁶). Въ числѣ таковыхъ Смарагдъ за свои служенія ¹¹⁷), которыя оплачивались немалою «ховтурою» ¹¹⁸), прямо допускалъ законныя обычныя «даянія и пріятія» ¹¹⁹), дѣлая строго различіе между запросомъ и вымо-

^{111а}) См. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 9, стр. 951***.

¹¹²) См. „Воспоминанія“ о. *Героея* на л. 103 обор.

¹¹³) См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 58 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 982.

¹¹⁴) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 69 и 251 (Смарагдъ „собралъ такую значительную сумму потому, что, какъ чевѣкъ наиболѣе практической и дѣловой изъ людей, какихъ мы на своемъ вѣку встрѣчали, онъ зналъ цѣну деньгамъ, которыя съ трудомъ наживаются и могутъ быть употреблены на существенно-полезныя дѣла; а берегъ эту сумму, конечно, и на черный день, чтобы подѣ старость не быть зависимымъ нищимъ въ тягость другимъ“), и въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ VI (1879 г.), № 26, стр. 5а. б; № 27, стр. 3а.

¹¹⁵) См. для сего, напр., Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 32—33, 35, 36—37, 48, 49, 64 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 766—767, 770, 771; № 7—8, стр. 972, 973; № 9, стр. 1132.

¹¹⁶) См. „Воспоминанія“ о. *Героея* на л. 49 обор.

¹¹⁷) Ibid., л. 103 обор.

¹¹⁸) Такъ, самъ Смарагдъ 18 декабря 1853 г. сообщаетъ о. Героею: „15 числа того же мѣсяца наше все Подворье со Владыкою (Смарагдомъ) поднято было на *ховтуру*, съ дозволенія Преосвященнаго Митрополита (Никанора), которую совершали на ближайшемъ Смоленскомъ кладбищѣ по усопшемъ вѣкоемъ Оберъ-бергъ-гауптманѣ Шапошниковѣ. Нѣкую малость заработали на продолженіе своего содержанія“ (см. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 59 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 983). Были въ С.-Петербургѣ и другіе заработки и доходы (см. *ibid.* на стр. 24, 26, 66—67 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 758, 761; № 11, стр. 1134—1135).

¹¹⁹) См. „Воспоминанія“ о. *Героея*, л. 48 обор., 102 и обор. † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 248—249, и въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ VI (1879 г.), № 27, стр. 3 б—в.

гательством¹²⁰⁾, равно не рѣдко былъ «снабждаемъ» разными приношеніями въ своихъ житейскихъ потребностяхъ¹²¹⁾. Затѣмъ — помимо жалованья¹²²⁾ — Смарагду, бывавшему въ епархіяхъ далеко не бѣдныхъ¹²³⁾, шло немало доходовъ монастырскихъ¹²⁴⁾ и отъ архіерейскихъ домовъ¹²⁵⁾, а онъ старался здѣсь о соблюденіи матеріальныхъ интересовъ и умѣлъ увеличивать ихъ¹²⁶⁾,

¹²⁰⁾ † Г. М. Пясецкій, *Исторія Орловской епархіи*, стр. 960—961.

¹²¹⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героея* на л. 104.

¹²²⁾ *Ibid.*, л. 49 обор., 103, 104 обор.

¹²³⁾ Напр., изъ Астрахани 12 мая 1843 г. Смарагдъ писалъ преосвящ. Иннокентію (Борисову): „Вамъ можетъ быть извѣстно, что здѣсь есть богатый рыбными ловлями монастырь, который, при ветхости стѣнъ своихъ, накопилъ черезъ полъ-вѣка *полтора милліона денегъ асс.* Нынѣ по державной волѣ около милліона отдано для составленія капитала въ пособіе Прѣосвященнымъ, изъ коихъ нѣкоторые получаютъ малѣйшее жалованье“: см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 560, и ср. выше 1912 г., № 10, стр. 1070, 36, 1080, 88. Имѣются свѣдѣнія, что и теперь Астраханскій епископъ нормальнымъ и легальнымъ образомъ получаетъ больше 20 тыс. руб. ежегодно. См. у † архіеп. *Никанора*, *Биографическіе матерьялы* I, стр. 250: „На всѣхъ мѣстахъ своего служенія онъ (Смарагдъ) получалъ значительные оклады. Напримѣръ, въ Могилевѣ при архіерейскомъ домѣ было имѣніе съ крестьянами. Вездѣ почти судьба ставила его такъ, что оклады свои онъ могъ почти цѣликомъ отлагать въ сбереженіе и жить имѣлъ полную возможность и законное право. въ счетъ завѣдуемыхъ имъ учрежденій, каковы были сначала (до епископства) монастыри, а затѣмъ архіерейскіе дома. Въ Могилевѣ была молва, которая однакоже никого не соблазняла, что онъ и тогда уже повезъ съ собою тысячъ съ сорокъ капитала. Съ 1840 г. по день смерти этотъ капиталъ, положенный въ кредитныя учрежденія, могъ утроиться. А извѣстно, что и Харьковская и Астраханская каеедры не были скудны способами содержанія. Скуднѣе были Орловская и Рязанская; но къ этой порѣ личное достояніе преосвященнаго Смарагда было уже значительно упрочено“.

¹²⁴⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героея* на л. 103 обор.

¹²⁵⁾ *Ibid.*, л. 102 обор.: только „изъ Полоцкаго его (Смарагда) Архіерейскаго жалованія не оставалось ничего; все расходовалось на содержаніе (архіерейскаго) Дома“.

¹²⁶⁾ Относительно Могилева и Харькова см. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 6, стр. 670; № 9, стр. 945, а насчетъ Рязани, дѣйствительно не богатой архіерейскимъ обезпеченіемъ (см. еще у † о. *С. Е. Родосскаго*, Преосвященный Гавріиль, архіепископъ Рязанскій и Зарайскій, въ „Странникъ“ 1863 г., № 3, стр. 116—117), С.-Петербургскій протоіерей *Іоаннъ Іоанновичъ Демкинъ* сообщаетъ намъ (1913, III, 11), что „въ Рязанской епархіи есть въ Зимаровѣ Чудотворная икона, именуемая Боголюбскою; съ нею издавна ходилъ причтъ Зимаровской церкви, но Смарагдъ распорядился, чтобы ходили его монашествующіе и доходы доставляли ему“.

любя съ дѣтства сельское хозяйство и будучи опытнымъ хозяиномъ ¹²⁷⁾).

Такъ путемъ послѣдовательнаго прибавленія постепенно усугублялись денежные средства, которыя умножались еще отъ нарастанія процентами въ Сохранной Казнѣ ¹²⁸⁾,—и въ итогѣ вполнѣ нормально образовался стотысячный капиталъ. Это заключеніе съ рѣшительностію подтверждаетъ и составъ послѣдняго, какъ онъ былъ найденъ ¹²⁹⁾. Посему мы затрудняемся

¹²⁷⁾ См. „Воспоминанія“ о. Героева на л. 15 обор. и выше на стр. 913.

¹²⁸⁾ О. Героевъ говоритъ, что такіе вклады Смарагдовыхъ денегъ онъ дѣлалъ въ 1841 и 1843 годахъ, при чемъ основная сумма по день смерти Смарагда могла болѣе, чѣмъ удвоиться, а въ Орлѣ за 13½ лѣтъ тоже долженъ былъ образоваться нѣкій капиталъ (см. „Воспоминанія“, л. 103 обор.—105; ср. выше „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 9, стр. 951***). Эти свѣдѣнія вполнѣ подтверждаются описью оставшихся послѣ Смарагда денежныхъ вкладовъ (см. примѣч. 129).

¹²⁹⁾ Въ описи „билеты“ Смарагда идутъ въ такомъ порядкѣ:

1) 10 тыс. р. — 10 февраля 1841 г.

2) 15 тыс. р. — 22 февраля 1843 г.

(см. выше „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 9, стр. 951***).

3) 1 тыс. р. — 21 января 1844 г.

4) 2 тыс. р. — 10 января 1845 г.

5) 4 тыс. р. — 21 декабря 1845 г.

6) 3 тыс. р. — 27 января 1847 г.

7) 4 тыс. р. — 22 сентября 1847 г.

8) 2 тыс. р. — 11 февраля 1848 г.

9) 2 тыс. р. — 22 сентября 1848 г.

10) 4 тыс. р. — 20 сентября 1849 г.

11) 3 тыс. р. — 1 февраля 1849 г.

12) 10 тыс. р. — 15 іюля 1853 г.

13) 10 тыс. р. — 20 іюля 1853 г.

14) 10 тыс. р. — 15 іюля 1853 г.

15) 5 тыс. р. — 22 сентября 1854 г.

16) 5 тыс. р. — 22 сентября 1854 г.

17) 5 тыс. р. — 19 сентября 1855 г.

18) 5 тыс. р. — 26 января 1855 г.

19) 3 тыс. р. — 11 мая 1856 г.

20) 4 тыс. р. — 27 сентября 1856 г.

Итого 107 тыс. рублей, да 21) еще наличными деньгами къ ноябрю 1853 г.—4 тыс. руб., всего же капитала на сумму въ 111 тыс. руб.

Если теперь взять только время епископскаго служенія Смарагда въ 32 года, 1 мѣсяць и 21 день, или въ 386 мѣсяцевъ, то придется лишь по 3.460 руб. на годъ, а такія сбереженія не должны возбуждать сомнѣнія въ возможной законности своего происхожденія. Въ частнѣйшемъ распредѣленіи являюся нѣсколько неожиданными по своей хронологической непослѣдовательности особенно №№-ра 11 и 18, но это про

оспаривать или отвергать категорическія свидѣтельства, что доходы самого Смарагда были честны и оставленныя имъ деньги чисты по своему происхожденію ¹³⁰⁾, а главнѣйшимъ мотивомъ ихъ накопленія могло быть вполнѣ понятное и законное желаніе обезпечить сомнительную будущность ¹³¹⁾ съ

изошло, конечно, отъ безпорядочности при внесеніи билетовъ въ „опись“. По годамъ всѣ суммы располагаются такъ:

- I) 1841 г. — 10 тыс. р.
- II) 1843 г. — 15 тыс. р.
- III) 1844 г. — 1 тыс. р.
- IV) 1845 г. — 6 тыс. р.
- V) 1847 г. — 7 тыс. р.
- VI) 1848 г. — 4 тыс. р.
- VII) 1849 г. — 7 тыс. р.
- VIII) 1853 г. — 30 тыс. р.
- IX) 1854 г. — 10 тыс. р.
- X) 1855 г. — 10 тыс. р.
- IX) 1856 г. — 7 тыс. р.

Взносы подъ №№-рами 1—4 не могутъ относиться къ Орловскому періоду, на который падается (107 тыс.—28 тыс.—) 79 тыс. руб. или—при раздѣлѣ на 14 лѣтъ Орловскаго служенія—около 5½ тыс. руб. въ годъ, и—при описанныхъ выше условіяхъ экономической жизни Смарагда—это опять же не представляется невѣроятнымъ у епископа довольно богатой тогда епархіи, если нѣкоторыми достовѣрными людьми намъ свидѣтельствуется, что еще въ 80—90-хъ годахъ XIX столѣтія на долю Орловскаго епископа законно приходилось до 20 тыс. руб. ежегодно, хотя теперь всѣ архіерейскія средства тамъ оскудѣли (ср. стр. 914, 123). Всѣ частныя цифры—при этомъ—вполнѣ понятны и объяснимы законнымъ путемъ, исключая 30 тысячъ 1853 г., ибо онѣ приходятся на 4½ г., т. е. по 7½ тыс. руб. въ годъ, но не составляли ли эти деньги той суммы, которую Смарагда хотѣлъ пожертвовать на Орловскій Петропавловскій соборъ (см. выше стр. 905 прим.)? Такимъ образомъ распредѣленіе Смарагдовыхъ капиталовъ подтверждаетъ мысль о вѣроятности совершенно законнаго ихъ происхожденія.

¹³⁰⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героевѣ* на лл. 101 обор., 106 и обор., 109.

¹³¹⁾ Этимъ предположеніемъ, которое оправдывается всѣми доступными данными, лучше всего освѣщается отсутствіе у Смарагда всякаго завѣщанія. По этому предмету высказывались разныя темныя догадки о похищеніи послѣдняго, но по всѣмъ обстоятельствамъ дѣла гораздо вѣроятнѣе, что его совсѣмъ не было. † Архіеп. *Никаноръ* объясняетъ дѣло тѣмъ (Біографическіе матерьялы I, стр. 251), что у Смарагда, „какъ ему достовѣрно извѣстно, была и своя забота, какъ лучше употребить богодарованныя средства, и мечта—положить ихъ на храмъ Божій въ Орлѣ, чтобы тамъ сложить и кости свои. Но Богъ не судилъ этой мечтѣ осуществиться, воззвалъ его въ Рязань, а въ Рязани воззвалъ его въ обители премірныя, вслѣдствіе чего старецъ—святитель, разочаровавшись

въ одной мечтѣ, не успѣлъ выработать другую для употребленія своихъ средствъ, достойнаго своей памяти... Слѣдовательно, тутъ и позволено сказать только: Увы! расчеты человѣческіе!..“ Интересно здѣсь и собственное воззрѣніе Смарагда, который въ „словѣ“ своемъ „о значеніи болѣзни въ жизни людей“ говоритъ слѣдующее: „Но не должно (при болѣзняхъ) имѣть въ забвеніи и внѣшняго достоянія своего, если кого благословилъ имъ Господь въ жизни сей. Болѣе осторожны избрѣтъ нашихъ распоряжаются собственнымъ имѣніемъ тогда, когда пользуются еще крѣпкимъ здоровьемъ и всею основательностію разсудка: ибо тогда лучше, нежели въ болѣзни могутъ обсудить предметы назначеній и завѣщаній своихъ. Какъ бы то ни было,—въ совершенномъ ли здравіи или въ тяжкой болѣзни будетъ кто распоряжаться своимъ имуществомъ, во всякомъ случаѣ не долженъ наслѣдникамъ своимъ оставлять чужаго, присвоеннаго хитростію, обманомъ и лиховою, но долженъ возвратить все то съ избыткомъ непосредственному обладателю. О! сколь жалостны тѣ завѣщатели имѣній своихъ, кои этого простаго правила не могутъ или не хотятъ выразумѣть. Сколь безразсудны тѣ, кои завѣщаніями своими стараются доставить другимъ богатства, а себѣ, не возвращая чужаго, пріуготовляютъ вѣчную скудость; другимъ доставляютъ радости, а себѣ слезы; другимъ минутныя удовольствія, а себѣ огонь вѣчный; другимъ временное блаженство, а себѣ вѣчное осужденіе. Увы! какая польза тому, кто оставляетъ наслѣдникамъ своимъ обширныя богатства, а самъ умираетъ въ смертномъ грѣхѣ? Пламень, уготованный во грѣхѣ умершимъ, хладится ли богатствами наслѣдниковъ, а богатые дѣти свободяты ли отъ проклятія родителей виновныхъ? Но пока еще наступитъ пламень будущаго вѣка, неправедные завѣщатели имѣній еще здѣсь претерпѣваютъ всѣ послѣдствія своихъ неправдъ. Не часто ли завѣщанія ихъ служатъ обильнымъ источникомъ раздора между наслѣдниками и ненависти въ единокровныхъ семействахъ? Не часто ли сіи коварные наслѣдники, сластолюбивые, невѣрные, обвиняютъ завѣщателей въ пристрастіи, своенравіи и несправедливости? Не часто ли утверждаютъ, что благодѣтель ихъ не имѣлъ даже власти распоряжаться тѣмъ или другимъ имѣніемъ? Не часто ли посмѣваются, что онъ и съ имѣніемъ своимъ едва только могъ разстаться принудительно и вручить его другимъ въ то только время, когда самъ не былъ уже въ силахъ владѣть имъ? Къ чему же все это ведетъ? Къ тому, дабы обрѣтающіеся въ болѣзни души христіанскія благотворили еще въ жизни сей и имѣли очевидное свидѣтельство заслуженной благодарности, а не по смерти, когда благодарность сія не будетъ уже слышима и когда, можетъ быть, одна осужденія и проклятія будутъ сопровождать гробъ умершаго. Къ тому, чтобы остающіеся имѣнія раздѣляемы были со всею справедливостію, дабы не были онѣ въ послѣдствіи раззореніемъ домовъ и источникомъ вражды семейной. Къ тому, чтобы онѣ распредѣляемы были съ христіанскимъ благочестіемъ, чрезъ что дающіе ихъ сотворили бы себѣ въ лицѣ меньшей братіи Христовой други отъ мамоны неправды и приняты были въ вѣчныя кровы [Лук. XV¹, 9]. Блаженіи тако боящіе и умирающіе!“ (см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1866 г., № 4, стр. 111—112). Выраженный здѣсь взглядъ не имѣетъ односторонней рѣшитель-

вѣроятными случайностями столь тягостнаго выхода или увольненія на покой *).

Н. Глубоковскій.

ности и оставляетъ достаточное мѣсто для свободы выбора насчетъ завѣщанія, почему нѣтъ безусловныхъ основаній утверждать, что послѣднее Смарагдъ непремѣнно долженъ былъ составить и оставить. Наряду съ этимъ тѣмъ замѣчательнѣе, что архипастырь столь внушительно говоритъ о дозволительности лишь такого наслѣдства, которое всецѣло праведно по своему образованію, откуда является соответственная презумпція и о Смарагдовыхъ капиталахъ.

*) Приводимъ еще нѣкоторыя дополнителныя данныя.

Стр. 712, 10. Большинство слуховъ, дѣйствительно, утверждаетъ, что стихотворный пасквиль „Сонъ бывшаго Орловскаго губернатора Сафоновича [а не кн. Трубецкаго], или Благодарность за правосудіе“ составленъ авторомъ акаенста (о. Д. Б. Вознесенскимъ † 1854 г.) и появился то чрезъ недѣлю послѣ него, то черезъ одинъ—два года, при чемъ и губернаторъ и архіепископъ взаимно ѣздили другъ къ другу для выраженія ироническихъ сожалѣній. Но есть и такое свѣдѣніе, идущее отъ современника событію, что „Сонъ“ сочиненъ Кромскимъ исправникомъ (изъ студентовъ Орловской Семинаріи) Ив. Ив. Козьминимъ, а его имени не встрѣчается въ спискѣ лицъ, которымъ усвоается акаенствъ. Во „Свѣ“ мы находимъ слѣдующія слова сатаны (Асмодея):

„Съ Смарагдомъ я веду давно большое дѣло,

Какъ смѣлъ онъ отпѣвать повѣщенное тѣло?!

И—шутка-ль!—до сихъ поръ нѣтъ съ неба разрѣшенья,

Чтобъ въ штатъ включить его на адское мученье“.

Какой фактъ разумѣется здѣсь,—неизвѣстно, и справки въ консисторскихъ дѣлахъ за соответствующее время не дали ни малѣйшихъ разъясненій.

Стр. 719 сл. О лихоиманіи Смарагда имѣются еще такіе слухи. Въ началѣ Орловскаго періода не было взяточничества, а потомъ оно развилось при особомъ участіи Бруевича. Послѣдній яко бы приходился племянникомъ Смарагду и оказывалъ на него столь деспотическое вліяніе, что—при всемъ высокому умѣ—архіепископъ былъ слугою Бруевича, хотя и сознавался, что тотъ погубилъ его, ибо все дѣлалъ исключительно за деньги. Но предавіе не щадитъ и самого Смарагда, утверждая, что это былъ человѣкъ одной наживы и, будучи одержимъ страстію сребролюбія, даже давалъ деньги разнымъ лицамъ въ ростъ, при чемъ иногда не получалъ обратно: это яко бы было, напр., съ купцомъ А. Н. Перелыгинимъ, отъ котораго послѣ такимъ же образомъ пострадалъ и епископъ Орловскій Макарій Миролюбовъ, † 24 декабря 1894 г. Смарагдъ будто бы принималъ активное участіе въ торговлѣ съ прои-

телями и, подслушивая за Бруевичемъ, подбадривалъ его выкриками изъ-за перегородки „Ванюха, не поддавайся! Ванюха, крѣпись“, когда тотъ хотѣлъ уступить, а если дѣло грозило разстроиться, то архіепископъ, боясь потерять предлагаемые 300 р., заставлялъ Бруевича брать ихъ, для чего подавалъ три листа пустой бумаги и говорилъ: „возьми три сія“. Все устроилось взятками, которыя давались и вещами (чаемъ, сахаромъ, полотномъ) обыкновенно чрезъ эконома архіерейскаго дома іеромонаха Флорентія (ср. Письма къ архим. Героеву на стр. 12, 3, 13 и въ „Христ. Чтеніи“ 1911 г., № 3, стр. 391, 3, 392). Въ Шаблыкинѣ (Карачевскаго уѣзда), имѣнни Николая В. Кирѣевскаго (см. Историческое описаніе церквей, приходоѡ и монастырей Орловской епархіи, I, стр. 417—419), Смарагдъ взялъ великолѣпный коверъ на томъ основаніи, что онъ, полежавъ въ церкви, сталъ освященнымъ и долженъ находится въ епископскомъ храмѣ, но потомъ назвалъ его дрянью и получилъ еще 3000 руб. Въ Герасимовѣ (Карачевскаго у.: см. *ibid.* I, стр. 397—399) помѣщикъ предложилъ всего 200—300 руб. Смарагдъ сначала сердито отказался, однако потомъ послалъ съ дороги взять хоть этотъ „шерсти клокъ“. Въ селѣ Васильевкѣ онъ яко бы хотѣлъ отобрать цѣнный сосудъ, но помѣщикъ (Глотовъ) отстоялъ силою. Временами Смарагдъ самъ направлялся на служенія ради платы; такъ, разъ онъ безъ зова явился въ Орловскую Георгіевскую церковь, и на другой день ему принесли шубу. Смарагдъ наружно раскипятился, что хотять „архіерея подкупать“, но шубу продолжалъ толкать ногами во внутренія комнаты. А у прот. Н. И. Шубина (см. № 4, стр. 536, 13, № 5, стр. 672) онъ даже прямо отнял рясу тысячи въ три. Всѣ награды давались за деньги, и Смарагдъ возилъ съ собою по епархіи портного, чтобы брать за скуфьи и камиллавки, иногда лично возлагалъ ихъ, стараясь (не всегда—успѣшно) получить всю мзду себѣ, при чемъ не скрывалъ, что самъ много заплатилъ за Александра Невскаго (см. выше стр. 187—188). Какая-то Ливенская помѣщица подарила карету и давала деньги. Пристрастіе къ стяжаніямъ было столь велико, что изъ Орла повезли два воза сахару или—по другимъ рассказамъ—нагрузили имъ барку, которая по пути погибла. Вообще допускается, что Смарагдъ пользовался своимъ положеніемъ для собиранія матеріальныхъ благъ и взималъ съ духовенства дань, но дурная репутація все-же преувеличена. Способствовала этому Консисторія, которая распространяла о Смарагдѣ преувеличенные темные слухи, ибо на ея долю почти ничего не перепало, а все удерживалось въ архіерейскомъ домѣ. Наоборотъ, Поликарпъ попускалъ консисторскому взяточничеству, уступая всякимъ консисторскимъ рѣшеніямъ, и его за такое непротивленіе злу возводили чуть не во святые.—

По самому характеру и содержанію приведенныхъ свѣдѣній ясно, что тутъ много баснословнаго. И, напр., Смарагдъ, видя въ Бруевичѣ своего погубителя, развѣ повезъ бы его съ собою въ Рязань, если онъ зналъ, что переводится именно изъ-за взяточничества этого лица, а дѣло Семова была только предлогомъ къ удаленію изъ Орла и къ разобщенію ихъ? Немало и противорѣчій. Такъ, будто бы Ломовецкіе раскольяки, отпѣвавшіе въ православной церкви закрытые гробы съ чурбанами вмѣсто тѣлъ, котсыря хоронились ими особо по-своему мужи-

комъ Антонущкой, заплатили Смарагду, и онъ не внялъ донесеніямъ Сомова, между тѣмъ старообрядцы рѣшительно свидѣтельствуютъ донныѣ, что о поборахъ о нихъ этого архіерея они не слыхали, хотя помнятъ о взяткахъ священниковъ братьевъ Розовыхъ. Сообщается, что разъ Смарагдъ, выйдя на архіерейскій дворъ въ одномъ подрясникѣ, встрѣтилъ здѣсь просителя, который не узналъ въ немъ владыку и пожаловался, что всего обобрали, а ничего не сдѣлалъ; архіепископъ пригласилъ его къ себѣ и, позвавъ столоначальника, приказалъ возратить пострадавшему вдвое. Это ненатурально въ отъявленномъ взяточникѣ и, еслибы Смарагдъ былъ такимъ, едва ли могли бы возникнуть подобныя преданія лестнаго свойства, которыя подтверждаются и другими свѣдѣніями изъ разныхъ мѣстъ Смарагдова святительства.

Стр. 903, 17. Слухи о покражѣ или пропажѣ денегъ у Смарагда имѣютъ разныя варіаціи. По однимъ, тотчасъ по смерти его „Княгиня“ взяла шкатулку и отдала садовнику спрятать, а когда вернулась обратно, ее не пустили въ комнаты, выбросивъ принадлежавшія ей платья; но все это не подтверждается И. Н. Голубовымъ, участвовавшимъ при разслѣдованіи этого дѣла. По другимъ, похитителемъ былъ Бруевичъ. Ему въ Орлѣ поручено было хранить сундукъ съ серіями тысячъ на 70, а онъ присвоилъ себѣ, положивъ на мѣсто ихъ пачки съ простыми бумажками, прикрытыми лишь наверху и внизу денежными билетами (объ этомъ упоминается и въ икосѣ IV-мъ „акаѳиста“). За это Бруевичъ, успѣвшій пожевиться, былъ прогнанъ изъ архіерейскаго дома и жилъ въ саду во флигелѣ, не показываясь на глаза Смарагду, который выпровоживалъ костью („буланкой“) даже посланныхъ. Еслибы все это было вѣрно, то, конечно, архіепископъ не взялъ бы съ собою Бруевича и въ Рязань. По нѣкоторымъ извѣстіямъ, именно въ послѣдней совершена была покража уже по смерти Смарагда, когда Бруевичъ спряталъ свою добычу въ подкопъ подъ стѣною (архіерейскаго) сада и потомъ взялъ ее оттуда; но онъ былъ удаленъ раньше по инымъ причинамъ и, кажется, совсѣмъ выѣхалъ изъ Рязани (см. стр. 716—717), а потому едва ли даже былъ въ этомъ городѣ при Смарагдовой кончинѣ. Существуетъ и такой наивно-фантастическій разсказъ, будто при отъѣздѣ изъ Орла въ Сибирь Смарагдъ забылъ свои деньги на диванѣ и, чтобы онъ не пропали, просилъ преосв. Поликарпа письмомъ употребить ихъ на постройку Троицкаго собора (см. стр. 181, 907—908, 916, 181), но этимъ свидѣляется лишь матеріальное участіе Смарагдово по сооруженію даннаго храма.



Къ вопросу о Filioque.

II.

Письмо архіепископу финляндскому Антонію ⁹/₁₀ февраля 1893 года.

Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій
Владыко!

КОГДА я возвратился вчера домой ¹, мнѣ сейчасъ же пришло на умъ сомнѣніе: цѣлесообразно ли собирать—какъ предположено—слѣдующее засѣданіе въ понедѣльникъ, 15-го? Что, въ самомъ дѣлѣ, станеть дѣлать Коммиссія? Вѣдь субкоммиссія для выработки положеній для предъявленія старокатоликамъ разошлась (въ лицѣ моемъ и Александра Львовича) между собою радикально.

Александръ Львовичъ беретъ исходнымъ пунктомъ слова епископа Геннадія ².

Я думаю, что слова Геннадія просто несогласны съ ученіемъ свв. отцевъ восточныхъ (и западныхъ), я сказалъ бы: съ

¹ Очевидно, съ засѣданія субкоммиссіи, которой поручено было рассмотретьъ вопросъ о Filioque и въ которую входили кромѣ В. В. Бодотова еще архіеп. Антоній и проф. А. Л. Катанскій. Засѣданіе Коммиссіи было загѣмъ назначено на 23 февраля вмѣсто 15-го.

² Имѣются въ виду слова Геннадія, епископа Аргеазу, на Боннской конференціи 30 іюля (с. с.) 1875 г., что названія „первое, второе и третье Лице“ имѣютъ основаніе только въ порядкѣ откровенія Лицъ Св. Троицы. См. Отчетъ о конференціи въ „Сборникъ протоколовъ Общества любителей дух. просвѣщенія. С.-Петербургскій отдѣлъ. (Четвертый годъ). 1875—1876“. Спб. 1876, стр. 16.

ученіемъ православной церкви, если бы не былъ того (методологическаго) воззрѣнія, что церковь хранить (и можетъ хранить) только вѣру (содержащуюся въ апостольскомъ залогѣ, 1. Тим. 6, 20) и только догматы (какъ нормальное выраженіе этой вѣры), а никакъ не богословскія мнѣнія (она—столпъ и утвержденіе истины и можетъ держать только то, въ чемъ истина, *вся истина, только истина*, а въ богословскихъ мнѣніяхъ можетъ быть и примѣсъ заблужденія: они—истина (по цѣли, по тенденціи, по тому, на чемъ въ нихъ лежитъ логическое удареніе), но не вся истина (*omne simile claudicat*, а богословскія мнѣнія—только сравненія, только аналогіи, освѣщаютъ одну сторону истины, не обнимая другой) и не только истина (могутъ содержать ошибочныя послылки въ цѣпи доказательствъ)); что поэтому о *θεολογούμενα* восточной или западной церкви не должно быть и рѣчи [когда я употребилъ, во 2-мъ пунктѣ, выраженіе: «вселенски авторизованный *θεολογούμενον* православнаго востока»¹, я предполагалъ, что вселенская церковь (въ лицѣ собора) какъ бы выслушала выраженіе: «яже отъ Отца и чрезъ Сына исходящаго» и сказала: «я не нахожу въ этомъ чего-либо противорѣчащаго апостольскому залогу вѣры», но далѣе санкціи не простерла, не сказала: «кто не допускаетъ, что Духъ чрезъ Сына исходитъ, тотъ противится вѣрѣ апостольской»; въ этомъ послѣднемъ случаѣ *ὁ Υἱὸς* было бы догматомъ *de fide credendum*]. А вопросъ, поставленный еп. Геннадіемъ, для меня есть только *θεολογούμενον* (выводъ изъ догмата).

Если А. Л. не явится на собраніе 15-го, то кто же будетъ оправдывать святоотеческими мѣстами правильность воззрѣнія еп. Геннадія, которымъ А. Л. предполагаетъ удовлетворить или отразить старокатоликовъ? Я такихъ мѣстъ просто-на-просто не знаю. Молчаніе не есть отрицаніе. *A non esse ad non posse non valet consequentia*. А чтобы мотивировать свои построенія, А. Л.—чу нужно имѣть время. Я уже вижу, что на первый же разъ его ждетъ сюрпризъ. Я зазрѣлъ выраженіе «сораждается». А. Л. парировалъ мои сомнѣнія именемъ *Θεοδορίτα*. Между тѣмъ *Θεοδορίτη* говоритъ вотъ что:

«Изъ онаго нерожденнаго произошли (*φῶναι*) Слово и Всесвятый Духъ: первое [*τὸν μὲν* = Слово]—какъ Слово

¹ Второй тезисъ В. В. Вологова о *Filioque*.

изъ Ума раждаемое (ἐκ τοῦ Νοῦ γεννώμενον), второй [τὸ δὲ = = Духъ]—какъ Духъ исходящій (ἐκπορευόμενον).

Ибо соисходитъ Словоу ¹⁾ Духъ, не сораждаясь, οὐμπροεῖσι γὰρ τῷ Λόγῳ τὸ Πνεῦμα, οὐ υἱγεννώμενον

но сосуществуя и сопутствуя и исходя.»

ἀλλὰ ἕνὸν καὶ παρομάρτοῦν καὶ ἐκπορευόμενον.

(Богородскій, 102).

Не найдете ли, Ваше Высокопреосвященство, цѣлесообразнымъ:

1) засѣданіе 15-го отложить до 22-го или 23-го;

2) за это время представленныя Вашему Высокопреосвященству бумаги циркулировать для прочтенія между членами Коммисіи (такъ какъ чтеніе ихъ, боюсь, поглотить чуть не цѣлое засѣданіе);

3) въ препроводительной бумагѣ попросить членовъ—если возможно—на чтеніе употребить лишь одинъ вечеръ и для ускоренія дѣла читать только мои 27 пунктовъ съ объясненіями на нихъ, а выраженіе моего пониманія святоотеческаго ученія δι' Υἱοῦ (на 3 листахъ) ¹ читать лишь въ томъ случаѣ, если бы въ положеніяхъ сказалось что-нибудь неясное или неприемлемое;

4) было бы чрезвычайно хорошо, если бы члены отмѣтили или немедля сообщили письменно (Вашему Высокопреосвященству или мнѣ), какіе пункты они находятъ сомнительными, нуждающимися въ святоотеческомъ обоснованіи; это мнѣ дало бы возможность прямо приложить къ журналу будущаго засѣданія возможно полныя выписки изъ свв. отцевъ (если конечно дѣло идетъ о свв. отцахъ);

5) между тѣмъ можно было бы назначить засѣданіе на одинъ часъ подолбе, и тогда можетъ быть удалось бы на немъ выслушать сообщеніе или Ивана Егоровича о канонической состоятельности утрехтскихъ хиротоній или о протоіерея А. А. Лебедева—о богослуженіи старокатоликовъ (составить рефератъ

¹⁾ NB. „Духъ соисходитъ Словоу“ [съ чѣмъ стоитъ и падаетъ мое представленіе], не „Сынъ сораждается ² Духу“ [представленіе А. Л.].

¹ „Введеніе“ къ тезисамъ.

² Въ подлинникѣ „соисходитъ“—очевидно описка.

объ евхаристіи къ 22 февраля А. Л-чу будетъ вѣроятно затруднительно) ¹;

б) потерянную недѣлю наверстать, назначивъ на слѣдующей два засѣданія подъ-рядъ (въ понедѣльникъ и вторникъ).

Исходный пунктъ совѣщаній Комиссіи объ исхожденіи Св. Духа можетъ быть въ существѣ дѣла только двоякій.

ИЛИ: Старокатолики пусть предварительно осудятъ ученіе блаж. Августина (и—повторявшихъ его) какъ прямо и несомнѣнно ложное.

(Если оно—ложь, то не можетъ быть терпимо не только какъ догматъ, но и какъ частное мнѣніе).

Я не думаю, чтобы достоинству Св. Синода соответствовало — удовольствоваться напр. неопредѣленностію въ родѣ того, что «Сынъ ничего не привноситъ въ бытіе Св. Духа», потому, во 1-хъ, что съ этимъ согласятся и августиніане, ибо Сынъ какъ Сынъ имѣетъ только то, что далъ Ему отъ вѣчности Отецъ, и слѣд. отъ Себя ничего не привноситъ;

потому во-2-хъ, что старокатолики могутъ обратиться въ Св. Синодъ съ прямымъ вопросомъ: въ вѣчномъ бытіи есть ли какое нибудь соотношеніе между Сыномъ и Духомъ (или же есть только соотношеніе между Отцемъ и Сыномъ съ одной стороны, между Отцомъ и Св. Духомъ—съ другой)?

Нужно, слѣдовательно, отвѣтить не рабымъ языкомъ намековъ и недомолвокъ, а открытымъ словомъ самосознающаго свое право и положеніе авторитета, ἀδευτικῶς, что ученіе Августина и у самого Августина и у Льва в. и у Григорія в. Св. Синодъ осуждаетъ какъ ложное, ихъ писаній въ этихъ частяхъ не приѣмлетъ, и даетъ положительный отвѣтъ: въ вѣчномъ бытіи есть соотношеніе только между Отцемъ и Сыномъ съ одной стороны, между Отцемъ и Св. Духомъ съ другой, не между Сыномъ и Св. Духомъ. ²

Этотъ отвѣтъ, по моему убѣжденію, противорѣчитъ и ученію свв. отцевъ восточныхъ (ὁ ἱεὺς), а потому я считалъ бы

¹ Рефератъ И. Е. Троицкаго „О происхожденіи утрехтской іерархіи“ былъ потомъ прочитанъ въ засѣданіи комиссіи 2 марта, рефератъ прот. А. А. Лебедева „О литургіи старокатоликовъ“—13 апрѣля.

² Слова „что ученіе Августина — — и Св. Духомъ“ отмѣчены въ оригиналѣ двойной чертой, проведенной красными чернилами на полѣ.

правильнымъ, если бы Коммиссія признала *единство почвы* августинизма и святоотеческаго *di' Y'ob*, рѣшительно оспаривая *тождество*—такъ сказать—самыхъ *цвѣтковъ*, на этой общей почвѣ выросшихъ на западѣ и на востокѣ.

Черезъ это

аа) восточное ученіе было бы ограждено отъ перетолкованія его въ смыслѣ августинизма (отвратительная черта добрыхъ католиковъ—*іезуитовъ e tutti quanti*, когда они начнутъ лазать по нашимъ богослужебнымъ книгамъ, ловить всякія «Духъ Сыновній», «Духа Моего же и Отча послю», «черезъ Сына», «и Сего вѣси даяти вѣрнымъ усты», «совозсіявый», «въ Сынѣ почивай», и—жалобно ныть, что-де «фоціане» не знаютъ ученія своей собственной церкви);

bb) не было бы принято на совѣсть тяжкое заявленіе, что никакой тѣни истины въ западной формѣ воззрѣнія нѣтъ и не было;

cc) былъ бы данъ отвѣтъ, съ которымъ согласился бы самъ Августинъ, въ началѣ своихъ книгъ о Св. Троицѣ просившій своихъ читателей (и обязавшій ихъ этимъ, какъ неизмѣннымъ условіемъ)—продолжать читать, если они чувствуютъ увѣренность въ правильности,—*переразсмѣловать вмѣстѣ съ нимъ тѣ положенія, съ которыми они затрудняются согласиться*.—присоединиться къ нему въ тѣхъ случаяхъ, когда они исправляютъ благодаря его книгамъ ошибку въ своихъ собственныхъ воззрѣніяхъ, его самого предостеречь («отозвать»), если замѣчаютъ его ошибку. «Nec pigebit autem me, sicubi haesito, quaerere; non pudebit, sicubi erro, discere. Quisquis haec legit, ubi pariter certus est, pergat mecum; *ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me*».

Этотъ отвѣтъ былъ бы:

ИЛИ: «Haesitamus».

«Сомнѣваемся, и потому не приедемъ и не осуждаемъ».

28. Слѣдовательно и васъ не осудимъ и въ глубинѣ нашей совѣсти не будемъ смотрѣть на васъ какъ на несомнѣнно заблуждающихся, если въ вашихъ рѣчахъ и богословскихъ трактатахъ встрѣтимъ августиновское Filioque, излагаемое безъ

¹ Слова „если бы Коммиссія — — и на востокѣ“ отмѣчены въ оригиналѣ вышеуказаннымъ способомъ.

ваტიканской увѣренности, съ августиновскою непритязательностію частнаго—быть можетъ и нешибочнаго—мнѣнія.

29. Будемъ довольствоваться тѣмъ, что изъ вашихъ *краткихъ* катихизисовъ исчезнетъ изъ всѣхъ (и изъ *утрехтскихъ*), какъ исчезло изъ швейцарскаго, слово *Filioque*, и замѣнится (и въ *германскихъ*) ученіемъ: «Духъ Святой отъ Отца исходитъ и единосущенъ Отцу и Сыну».

30. Во имя братскаго церковнаго общенія требуемъ, чтобы въ катихизисахъ *подробныхъ*, въ догматическихъ руководствахъ, гдѣ излагаются не только *dogmata de fide credenda*, но и *theologumenon*, подлѣ западной формы возрѣнія (августиновской) излагалось и восточное *theologumenon*: «Св. Духъ отъ Отца чрезъ Сына исходитъ, Отецъ есть единый виновникъ Сына и Св. Духа, и потому и Св. Духъ отъ единаго Отца исходитъ и въ Сынѣ почиваетъ, какъ собственный Сыну».

31. Разумѣется само собою, что тѣ изъ западныхъ, которые предпочли бы восточное *theologumenon* западному августиновскому, не связываются въ своей совѣсти своею принадлежностію къ западной церкви и не зазрѣваемые никѣмъ будутъ слѣдовать восточному возрѣнію, а не августиновскому.

32. Во имя того же общенія церковнаго и во имя прошедшаго самой западной церкви требуемъ, чтобы семь вселенскихъ соборовъ признаваемы были не *de nomine* только, чтобы содержаніе ихъ вѣроопредѣленій было излагаемо въ пространныхъ катихизисахъ съ его характеристичными подробностями, чтобы для образованныхъ старокатоликовъ было достаточно ясно различіе православно-восточной церкви отъ церковныхъ обществъ, отъ нея отпавшихъ: несторіанъ, коптовъ, абиссинъ, яковитовъ, армянъ и маронитовъ.

Этотъ 32-й пунктъ, по моему мнѣнію, тоже необходимъ: даже въ «Руководствѣ»¹ не сказано ничего о христологіи кромѣ того, что Сынъ есть истинный Богъ и истинный человекъ; *termini technici* какъ «во двухъ естествахъ», «едина ипостась», «двѣ воли и два дѣйствованія»,—не говоря уже о «Богородицѣ», «единѣ отъ Святыя Троицы»,—пройдены молчаніемъ. Ставить вопросъ объ этой сторонѣ

¹ Руководство къ обученію католической вѣрѣ въ высшихъ школахъ, изданное (проф. Лангеномъ) по порученію старокатолическаго синода въ Боннѣ. 1875 г. (*Leitfaden für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen, herausgegeben im Auftrage der Altkatholischen Synode. Bonn 1875*).

старокатолическихъ катихизисовъ особо, кажется, нѣтъ надобности; а попутно поставить это требованіе—не только важно, но—думаю—прямо необходимо: можно снисходить къ западной формѣ возрѣнія, гдѣ она дѣйствительно есть на лицо, но не слѣдуетъ оставлять такихъ разностей *res silentium*, которыя неизвѣстны были вовсе въ древней западной церкви ¹.

Извините, Владыко, что пишу такое длинное письмо. Дописываю его уже послѣ Совѣта ². Александръ Львовичъ тоже былъ бы радъ, если бы 15-го засѣданія не было.

О. Ректоръ ³ роздалъ намъ карточки Вашего Высокопреосвященства. Князь Голицынъ не посрамилъ своихъ французскихъ дипломовъ, выпустивъ эти фотографіи. Позвольте принести Вашему Высокопреосвященству глубокую благодарность.

Два приложенія къ этому письму—не по дѣлу Коммиссіи ⁴.

Испрашивая Вашего святительскаго благословенія
имѣю честь быть
Вашего Высокопреосвященства
всепокорнѣйшій послушникъ
Василій Болотовъ.

9/10 февраля 1893.

¹ Тезисы 29 и 32 были потомъ внесены въ донесеніе Коммиссіи Св. Синоду 1 іюня 1893 г. въ слѣдующемъ видѣ (П. І. Янышевъ, Мнѣнія уполномоченныхъ представителей православія и католичества по вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православными. Спб. 1896, стр. 20—1):

„Поэтому Коммиссія признаетъ необходимымъ требовать,

а) чтобы рѣшительно всѣ старокатолическія общины устранили слово *Filioque* изъ символа вѣры и изъ катихизисовъ, если только есть общины, которыя до сихъ поръ еще этого не сдѣлали,

и б) чтобы старокатолики приняли надлежащія мѣры къ тому, чтобы семь вселенскихъ соборовъ были признаваемы у нихъ не по имени только; чтобы въ руководствахъ къ обученію католической вѣрѣ въ высшихъ школахъ ученіе нераздѣленной церкви періода вселенскихъ соборовъ было излагаемо съ его характеристическими подробностями, такъ чтобы и для образованныхъ старокатоликовъ-мирянъ было достаточно ясно различіе Православной Восточной Католической Церкви отъ инославныхъ восточныхъ церквей, отъ нея отпадшихъ и не имѣющихъ съ нею общенія: несторіанской, коптской, абиссинской, якобитской, армянской, маронитской“.

² Засѣданія Совѣта Академіи.

³ Архим. Борисъ (впослѣдствіи епископъ, † 18 сентября 1901).

⁴ Неизвѣстно, о какихъ приложеніяхъ здѣсь говорится.

Раннѣйшіе „малые“ противомонтанистическіе соборы (второй полов. 2-го вѣка) ¹⁾.

ПОСЛѢ столь блестящаго и вмѣстѣ столь исключительнаго начала, какимъ былъ іерусалимскій Апостольскій соборъ (между 50—52 г.), исторія церковныхъ соборовъ довольно долго не имѣла своего дальнѣйшаго развитія, получивъ перерывъ болѣе, чѣмъ во сто лѣтъ. Не входя здѣсь въ подробное объясненіе даннаго факта, отмѣтимъ только, что онъ является совершенно понятнымъ и логичнымъ, какъ

¹⁾ Главнѣйшая литература о монтанизмѣ и вызванныхъ имъ церковныхъ соборахъ. *Источники: Eusebii „Die Kirchengeschichte“ bearbeit. von Dr. Ed. Schwartz mit lateinische Uebersetz. des Rufinus, bearb. Dr. Th. Mommsen“* Zweit. Band, Erste Hälfte, Editio der Kirchenväter-Commission der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften. IV, 27, 388 s. V, 3 432 s. и 14 cap. 456 16—19 cap. 458—480 s. Leipzig 1903. Срав. *Евсевія Памфила „Церковная исторія“, томъ I, 241 стр. 270 стр. 287—301 стр. Спб. 1848 г. Tertulliani „De pudicitia“, „De jeunio“. „De monogamia“, „De virginib. velandis“* Ausg. der Wiener Academie von A. Reifferscheid und G. Wissowa, Erst. band, Wien 1890, (Corpus script. ecclesiast. latinor. vol. XX). *Martyr. Carpi et Passion. Perpetuae, 13 s. 61 s. ed. Gebhardt's, Acta marty. selecta, Berlin 1902. Hippol. „Philosophumena“ VIII, 19, X, 25. Pseudo-Tertull. Advers. cont. haeres. 21, Epifhan. „Haer.“ 48—49. Philastr. De haeres.“ c. 49. Didym. „De trinitate“ III, 41, Hieronim. Epist. ad Marcell. 41. Augustin. „De haeres.“ 26, 62, 86. Praedestin. 26, 86. Theodor. Haeret. fab. III, 2, 4. Mansi. „S. Concilior. nova et amplissima collectio I, 692—693: Concilium Hierapolitanum. Harduini „Collectio conciliorum. V, col. 1493. Routh „Reliquiae Sacrae“ II p.², sq. H. G. Voigt. „Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes“ Leipzig 1891. E. Rolffs „Urkunden aus dem antimontan. Kampfes des Abendlandes (T. U. XII, 4. Leip. 1895) Ad. Harnack „Geschichte der althristischen Litteratur bis Eusebius“ Erst. Theil, I Hälfte. III Abt. Christliche Schrift. aus Kleinasien,*

съ точки зрѣнія общей эволюціи церковнаго строя, такъ и еще болѣе съ точки зрѣнія развитія, именно, соборнаго инсти-

Gallien und Griechenland 2 Hälfte des 2 Jahrhunderts, 235 sq. Leipzig 1893 и II, 1, 363—381. *O. Bardenhewer* „Geschichte der altkirchlichen Litteratur“ I в. § 29 „Die montanistische Litteratur 363—365 s. и § 37 „Antimontanisten“ 522—528 s. Freiburg im Breisgau 1902. II в. § 89 „Die ältesten Märtyrakten“ Acta Carpi, Papyli et Agaphon. Epistola ecclesias. Viennensis et Lugdunensis. Acta ss. Perpet. et Felicit. Acta Montani Lucii et aliorum, 611—641 s. 1903.

Литература. Лучшая монографія о монτανизмѣ, съ критич. обзоромъ прежнихъ авторовъ (Magdeb. Centur. Baron. Tillemnt. Mosg. Walch. Neand. Schweg. Ritschl, Baur. Hilg. Gottw. Möller, Reville, de-Soyres, Renan. Harn.) и съ приложеніемъ подлинныхъ изреченій омонтанистич. пророковъ принадлежитъ *G. Nathanael Bonwetsch'y* „Die Geschichte des Montanismus“¹ Erlangen 1881. Пересмотръ и восполненіе ея сдѣланы авторомъ въ RE³. art. „Montanismus“ XIII, 417 usw. Dr. *F. C. A. Schwegler* „Der Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhunderts“ Tübingen 1841. *W. Belck* „Geschichte des Montanismus“ Leipzig. 1883 (сильно зависима отъ Bonwetsch'a). *A. Hilgenfeld.* Die Ketzergeschichte des Urchristentums“ Leipzig. 1884. *Ad. Harnack* „Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte“², 1907. *Ejusd.* Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ Tübingen 1909, I в. „Der ursprüngliche Montanismus“ 427 s. usw. *Ejusd.* „Die Chronologie der altkirch. Litteratur bis Euseb.“ Erst. b. 362—381 s. Leipzig 1897. *Ejusd.* „Die Mission und Ausbreit. des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“². I—176 s. и II—180, 190. Leipzig 1906. *Td. Zahn* „Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Litteratur“ V. Die Chronologie des Montanismus 3—57 s. „Avercius“ Marcellus von Hierapolis, 57—99 и „Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius“ 99—109. Erlangen und Leipzig 1893 *D. Völter* „Das Ursprungsjahr des Montanismus“ (Zeitschr. für wissen. Theol. XXVII, 23—37 s.) *W. M. Ramsay* „The Cities and Bishoprics of Phrygia“ I—II. Oxford 1897 (лучшее пособіе по географ. номенклатурѣ и анализу древне-хр. надписей). *Weinel* „Die Wirkungen des Geistes und die Geister in nachapostolischen Zeitalter bis auf Jrenäus“ Freiburg 1899. E. C. *Selwyn* „The christian prophets and the prophetic Apocalypse“ London 1900. *P. de Labriolle.* La polemique antimontaniste contre la prophetie extatique (Revue d'histoire et litter. religieuses.) 1906 XI t. *Hefele-Leclercq* „Histoire des Conciles“ I, 127—132 p. Paris, 1907. См. также соотвѣтствующіе отдѣлы въ церковныхъ исторіяхъ *Hergenröther — Kirsch, Möller — Schubert, Duschesne* и, въ особенности, *H. M. Gwatkin* „Early church history to A. D. 313“ II t. XVI ch. Montanism, 73—96 p. London 1909. *На русскомъ языкѣ:* аб. *В. Геттэ* „Исторія церкви отъ рождества Господа нашего І. Х. до нашихъ дней“ I, 486 и сл. Спб. 1872. *Бр. Ф. и С. Терновскіе* „Три первые вѣка христіанства“ 18 чт. по Гизлеру и Гагенбаху 153—156 стр. Кіевъ 1878. *А. М. Иванцовъ-Платоновъ* „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“ 62 стр. 142 и сл. I ч. Москва 1877 г. *Прот. Д. Θ. Касицынъ* „Расколы первыхъ вѣковъ христіанства“. Гл. I-ая Монτανизмъ. Приб. къ тв. св. оо. 43 ч. 1889. *Фр. Кс. Фунжъ* „Исторія христіанской

тута той эпохи, когда прежнія, примитивныя формы церковной жизни мало-по-малу атрофировывались и исчезали, а новыя еще не сразу сложились и окрѣпли. Столѣтній перерывъ здѣсь, именно, и былъ необходимъ для такой естественно-постепенной, всегда довольно медленной, исторической смѣны.

Церковно-соборный институтъ вновь проявилъ свое дѣйствіе лишь послѣ половины второго вѣка, въ рядѣ соборовъ, связанныхъ съ начальной исторіей монтанизма. А такъ какъ съ этого времени начинается его уже непрерывная церковно-историческая работа, то большинство новыхъ церковныхъ историковъ и канонистовъ, именно, отсюда, съ эпохи монтанистическаго движенія, предпочитаетъ вести и самую исторію церковныхъ соборовъ ¹⁾. Въ качествѣ основанія для этой

церкви отъ временъ апостольскихъ до нашихъ дней“ перев. проф. Гидулянова Москва 1911 г. *Л. Дюшенъ* „Исторія древней церкви“, перев. съ V фр. изд. подъ редак. проф. Попова и Орлова, I, 180—190 стр. 1912. *В. В. Болотовъ* „Лекціи по исторіи древней церкви“ посмерт. изд. подъ редак. проф. А. Бриллиантова. Томъ II, гл. III-ья Монтанизмъ 348—367 стр. Спб. 1910 г. (лучшее пособіе на русскомъ языкѣ). *Вл. Троицкій* (архим. Илларионъ) „Очерки изъ исторіи догмата о церкви“. IV-ая гл. ученіе о святости Церкви и борьба съ мотанизмомъ“ 255—360 стр. Сергіевъ Посадъ 1912 г.

¹⁾ *Ad. Harnack*: „Въ качествѣ перваго христіанскаго собора прежде обыкновенно указывали на іерусалимскій Апостольскій соборъ, о которомъ говорится въ 15 гл. Д. и канонами котораго считается т. н. „апостольскій декретъ“ (Д. XV, 24—29)... Но при принципиальномъ сопоставленіи его съ параллельнымъ мѣстомъ (Галат. II, 1 и сл.), скорѣе можно признать въ немъ первообразъ пастырской конференціи (das Urbild einer Pastoralconferenz), чѣмъ собора... Первые извѣстія, которыми мы владемъ о соборахъ, исходятъ отъ времени послѣ середины втораго вѣка. Они были вызваны распространеніемъ монтанистическаго движенія“. „Geschichte der Altkirchl. Litteratur bis Eusebius“ I, 2, Concilien—797 s. Leipzig 1893. *Hauck*: „Не взирая на Апостольскій соборъ, который въ вопросѣ о возникновеніи соборовъ значенія не имѣетъ, такъ какъ послѣдующее развитіе соборовъ къ нему не примыкаетъ, древнѣйшіе соборы, которые упоминаются, это, прежде всего,—малоазійскіе, по поводу монтанизма“... RE³ „Synoden“ XIX, 263, 42—44. Leipzig 1907. *K. V. Schwartz*: „соборы, вызванные монтанизмомъ, это—первые, о которыхъ мы, вообще, слышимъ въ церковной исторіи“. „Die Entstehung der Synoden in den alten Kirche“ 51 s. Leipzig 1898. *W. Müller-Schubert*: „принято считать, что противъ монтанизма были организованы первые соборы, о которыхъ мы знаемъ“. Lehrbuch der Kirchengeschichte ², 171 s. Tüb. u. Leip. 1902. *N. Bonwetsch*: „первые соборы въ церкви Малой Азій, о которыхъ сдѣлалось извѣстнымъ, были вызваны монтанизмомъ“. Die Geschichte des Montanismus 154—155 s. Erlangen 1881. *Проф. П. В. Гидуляновъ*: „древ-

хронологія они выдвигаютъ еще и такіе безспорные факты, какъ чрезвычайный характеръ, или, вѣрнѣе, составъ апостольскаго собора (руководящая роль самихъ св. апостоловъ), отсутствіе непосредственной историко-генетической связи между первымъ апостольскимъ соборомъ и послѣдовавшими за нимъ противомонтаннистическими, и наоборотъ—несомнѣнную наличность этой связи между только что названными соборами и всей дальнѣйшей исторіей древне-церковныхъ соборовъ. Примиряя взгляды старой и новой школы на начало исторіи соборовъ,—его *terminus a quo*,—мы полагаемъ, что истинное взаимоотношеніе двухъ указываемыхъ началъ (въ старой школѣ—апостольскій соборъ, въ новой—противомонтаннистическіе соборы) всего правильнѣе можетъ быть выяснено путемъ одного сравненія, именно—сравненія общаго заголовка исторіи съ началомъ самого ея изложенія. Апостольскій соборъ въ Иерусалимѣ является какъ бы общимъ, выразительнымъ заглавіемъ всей исторіи соборовъ; а рядовые противомонтаннистическіе соборы второго вѣка были уже началомъ сплошнаго текста самой этой исторіи. Говоря другими словами, Апостольскій соборъ послужилъ больше типологическимъ и идейнымъ, а противомонтаннистическіе — непосредственнымъ, фактическимъ началомъ соборной исторіи церкви. Всѣмъ этимъ окончательно обуславливается и нашъ повышенный интересъ къ начальной фазѣ монтаннизма (преимущественно, малоазійской) и къ исторіи первыхъ, вызванныхъ имъ церковныхъ соборовъ.

Главнымъ и, въ сущности, даже единственно авторитетнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о раннѣйшихъ антимонтаннистическихъ соборахъ является извѣстный церковный историкъ Евсеій, который приводитъ одну характерную цвату по данному вопросу, заимствуя ее изъ сочиненія древняго анонимнаго писателя-антимонтанниста. Въ виду особенной важ-

нѣйшими извѣстными намъ соборами были соборы по поводу ученія Монтана "... „Митрополиты въ первые три вѣка христіанства“ 149 стр. Москва 1905. Но, впрочемъ, тотъ же ученый въ идейномъ смыслѣ ведетъ исторію церк. соборовъ съ апостольскаго: „въ этомъ случаѣ Гефеле совершенно правъ призывая несомнѣннымъ происхождение соборовъ отъ апостольскаго собора въ Иерусалимѣ“. Тамъ-же—146 стр. Проф. В. В. Болотовъ: „многократные соборы въ Малой Азій,—первые соборы, о которыхъ знаетъ церковная исторія (такъ, напр. въ Иераполѣ, подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго епископа Апполлинарія), осудили фригійскихъ сектантовъ“. „Лекція по исторіи древней церкви“ II, 353 стр. Спб. 1910.

ности для насъ этой выдержки, приведемъ ее, сначала, по греческому тексту, а затѣмъ, и по русскому переводу. Она заканчивается собою довольно обширное «вступленіе» изъ книги анонима о виновникѣхъ монтановой ереси и ея первыхъ успѣхахъ во Фригіи, Мизіи, Анкирѣ и Галатіи, а также и о начавшемся въ этихъ церквахъ противодѣйствіи ей, и буквально читается такъ: τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῆ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὲ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξέωσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἰρῆθησαν ¹⁾). Въ русскомъ переводѣ это, не вполне точно, передано такъ: «когда, то-есть, по сему случаю, вѣрующіе начали часто и во многихъ мѣстахъ Азіи собираться и, изслѣдовавъ новое ученіе, объявили его нечестивымъ и отвергли, какъ еретическое; тогда преданные ему отлучены были отъ Церкви и лишены общенія съ нею» ²⁾). Нельзя, конечно, сказать, чтобы эта выдержка отличалась желательной опредѣленностью и полнотой; но она, во всякомъ случаѣ, устанавливаетъ съ достаточной категоричностью самый фактъ какихъ-то «сѣздовъ вѣрующихъ» (τῶν πιστῶν... συνελθόντων), происходившихъ многократно и въ нѣсколькихъ пунктахъ Малой Азіи (πολλάκις καὶ πολλαχῆ), закончившихся рѣшительнымъ осужденіемъ ереси и отлученіемъ ея послѣдователей отъ общенія съ церковью.

Сѣзды или сходы вѣрующихъ, обсужденіе здѣсь волнующихъ и спорныхъ церковно-религіозныхъ вопросовъ и принятіе относительно нихъ того или иного опредѣленнаго рѣшенія, все это — типичныя черты церковныхъ соборовъ, предикать которыхъ мы въ правѣ, слѣдовательно, распространить и на

¹⁾ *Euseb. Kirchengeschichte* V, 16, 10 *Ed. Schwartz* II, I, 464 s. 10—14 s. Leipzig 1903. Изъ помѣщеннаго здѣсь научно-критич. аппарата отмѣтимъ въ 10 в. γὰρ—лишняя вставка, 11 в. τῆς Ἀσίας—отсутств. въ Σ, вмѣсто τοῦτο—вар. ταῦτο, 14 в. εἰρῆθησαν AT' BD ἀπειρῆθησαν. Ср. также текстъ *Rufini*: „frequenter tamen adventantibus ex Asia fratribus vesauī et contra fidem Christi bacchantes confutati ut haeretici corruptoresque veritatis ab ecclesiae conventu et societate depulsi sunt“. *Ed. Mommsen*'a *Ibidem* 465 s. 10—13.

²⁾ *Евсевія Памфила* „Церковная исторія“. Перев. С.-Петербур. Дух. Академіи. Томъ I, 291 стр. Сиб. 1848 г. Лично мы позволимъ здѣсь предложить и свой, болѣе точный переводъ даннаго текста: „послѣ-же того, какъ вѣрующіе въ Азіи часто и во многихъ мѣстахъ Азіи сходились относительно этого и изслѣдовали нелѣпыя ученія и объявили ихъ вредными и признали за ересь, то они (т. е. монтанисты) были изгнаны изъ церкви и лишены общенія“.

названныя противомонтапистическія совѣщанія. Такимъ образомъ, можно считать, болѣе или менѣе, обоснованнымъ, что вышеприведенная цитата, дѣйствительно, относится къ исторіи соборовъ и, именно, содержитъ въ себѣ отпечатокъ такъ называемыхъ антимоптанистическихъ соборовъ. Къ сожалѣнію, крайній лаконизмъ этой важной для насъ замѣтки стертъ съ нея, чуть ли не всѣ конкретныя, историческія краски, такъ что она нуждается въ подробномъ реально-историческомъ комментарий, чтобы хотя сколько-нибудь возстановить ея содержаніе.

Первый вопросъ—кто авторъ этой замѣтки? Насколько онъ свѣдуецъ и авторитетенъ и можно ли, слѣдовательно, ему вѣрить? Отвѣтъ не на все это одинаково легко и просто. Что касается самого имени автора, то надо признать, что оно остается для насъ неизвѣстнымъ, несмотря на всѣ догадки такихъ авторитетныхъ писателей, какъ Руфинъ и бл. Иеронимъ. Первый, т. е. Руфинъ, видитъ звѣсь указаніе на Апполлинарія Герапольскаго ¹⁾, а второй, т. е. бл. Иеронимъ—на писателя-антимоптаниста Родона ²⁾. «Но то и другое—неправильно», по компетентному отзыву *Ad. Harnack*'а: «Евсевій самъ не зналъ автора письма; а эти писатели, дѣлавшіе выписки изъ Евсевія, или строили свои собственные догадки, или поверхностно прочли текстъ его церковной исторіи» ³⁾. Такъ что авторъ анализируемой выдержки, по прежнему, сохраняетъ для насъ одно названіе—«анонима». Но анонимность автора нисколько не вредитъ достоинству и авторитетности сообщаемыхъ имъ свѣдѣній, которая говоритъ за себя сама. Евсевій опредѣленно отмѣчаетъ три книги противомонтапистическаго сочиненія анонима, причемъ изъ каждой его книги онъ приводитъ по нѣсколькx выдержекъ (изъ первыхъ двухъ — по двѣ, а изъ третьей—три). И выдержки эти настолько обстоятельны и характерны, что онѣ почти исчерпываютъ собою содержаніе XVI и XVII гл. V книги исторіи Евсевія, гдѣ у него излагается «сказаніе о Монтанѣ и ложныхъ его пророчицахъ». Такъ что мы нисколько не преувеличимъ, если скажемъ, что анонимъ послужилъ главнымъ и лучшимъ источникомъ для Евсевія,

¹⁾ *Rufinus* „Kirchengeschichte“ V, 16, 2—5, 461 s. z s. *Ed. Th. Mommsen* Im Auftrage d. Kirchenväter-Commission der kōnigl. Preuss. Akademie. Leipzig. 1903.

²⁾ *Jeronimus* „De viris illustribus“ 37 и 39. Ср. *Бл. Иеронима Стридонскаго*, творенія, ч. 5-ая, 311—312 стр. Киевъ 1879 г.

³⁾ *Ad. Harnack*. Geschichte der altchristl. Litteratur... I, 241 s. Leipzig. 1893.

при характеристикѣ имъ монтанизма и изложеніи его исторіи; даже еще больше—весь этотъ отдѣлъ у Евсевія ведется по тексту анонима, состоитъ изъ его буквальныхъ фрагментовъ, лишь по мѣстамъ искусно связанныхъ самимъ редакторомъ отдѣла—Евсевіемъ. И нельзя не отмѣтить какъ широкой освѣдомленности анонима относительно внѣшней исторіи монтанистическаго движенія въ Малой Азіи, такъ и еще болѣе его глубокаго проникновенія въ самую внутреннюю сущность названнаго движенія, его умѣнья вскрыти и правильно оцѣнить отличительную черту монтанизма—проповѣдь новаго пророчества. Все это выдаетъ въ анонимѣ лицо высоко образованное по тому времени, а главное—прекрасно освѣдомленное во всѣхъ перепетіяхъ внѣшней и внутренней исторіи монтанизма. Такъ что Евсевій имѣлъ полное право назвать своего анонима однимъ изъ «ученѣйшихъ мужей» (*eruditissimi viri—Ruf.*), жившихъ въ то самое время, т. е. въ разгаръ церковной борьбы съ монтанизмомъ, и полемизировавшихъ съ нимъ не только «на письмѣхъ» (очевидный намекъ на участіе и въ соборахъ) ¹⁾. А изъ различныхъ случайныхъ указаній и намековъ самого анонима видно, что онъ былъ лицомъ настолько авторитетнымъ, чтобы назидать чужую церковь (понтійскую, въ Анкирѣ Галатійской), и дѣлать это съ такимъ крупнымъ успѣхомъ, что мнѣніемъ его дорожили всѣ «тамошніе пресвитеры» и даже его сопресвитерь (*συνπρεσβύτερος*)—Зотикъ отринскій ²⁾. Последнее указаніе на «сопресвитера нашего» Зотика ведетъ, по мнѣнію Zahn'a, къ вѣроятному предположенію объ епископствѣ и самого анонима ³⁾. Наконецъ, на современность

¹⁾ *Euseb.* V, 16, 2--460 s. 5. *Euseb.* V, XVI, 288 стр.: „начиная свое сочиненіе противъ еретиковъ, прежде всего замѣчаетъ, что онъ состязался съ ними и не на письмѣхъ“.

²⁾ *Ibidem* V, 16, 5. 460, 25—26: καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικῆ τοῦ Ὀτρινῶος“...

³⁾ „Когда анонимъ извѣстнаго Зотика Отринскаго называетъ ὁ συμπρεσβύτερος ἡμῶν (*Euseb. h. e. V, 16, 5*), то изъ контекста ясно слѣдуетъ, что онъ въ этомъ ἡμῶν не Аверкія Маркелла объединяетъ съ собой, но обозначаетъ или только себя одного, или со включеніемъ какаго-либо третьяго лица, или многихъ другихъ лицъ... Изъ этого мѣста слѣдуетъ, что анонимъ, какъ и Зотикъ, былъ пресвитеромъ, или вѣроятнѣе, епископомъ, такъ какъ по примѣру I Петр. V, 1 и позднѣйшіе епископы (напр. Кипріанъ) нерѣдко именовали себя συμπρεσβύτερος... *Th. Zahn Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons... V, 91—92 s. und P. S. 93 s. Erlan. u. Leipz. 1893.*

анонима тѣмъ движеніямъ, которыя онъ такъ вѣрно и такъ живо изображаетъ, указываетъ цѣлый рядъ внутреннихъ признаковъ, важнѣйшими изъ которыхъ признаются упоминаніе объ Аверкіѣ Маркеллѣ (Аверкій, еп. Іерапольскій), ссылка на писателя-антимонтаниста Мильтіада и особенно—точная хронологическая дата, что анонимъ писалъ свою работу на четырнадцатомъ году послѣ смерти послѣдней знаменитой сподвижницы Монтана—пророчицы Максимиллы, когда имперія въ теченіе тринадцати лѣтъ наслаждалась невозмутимымъ миромъ ¹⁾). Подробнымъ специальнымъ анализомъ всѣхъ этихъ показаній, въ особенности, послѣдняго занимались два крупнѣйшихъ ученыхъ авторитета въ данной области—*Th. Zahn* и *Ad. Harnack*—и оба они пришли къ совершенно-согласному выводу, что анонимъ писалъ свою полемическую работу или въ концѣ 192 г. или въ самомъ началѣ 193-го года ²⁾). Такимъ образомъ, полная компетентность, широкая освѣдомленность и близкая современность анонима къ описываемымъ имъ событіямъ стоять въ наукѣ внѣ спора и превращаютъ его трактатъ въ источникъ перваго ранга, по начальной исторіи монтанизма.

Второй, еще болѣе важный для насъ вопросъ касается самаго анализа вышеприведенной цитаты анонима о противомонтанистическихъ соборахъ. Какъ понимать эту цитату? О чемъ, собственно, идетъ въ ней рѣчь? О соборахъ ли, въ ихъ техническомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ, болѣе или менѣе, значительнаго собранія въ одномъ мѣстѣ представителей многихъ церквей? Или же, быть можетъ, всего только о внутреннихъ собраніяхъ мѣстныхъ религіозныхъ общинъ, о такъ называемыхъ пленарныхъ или общихъ собраніяхъ (*Generalversammlung*-

¹⁾ *Th. Zahn* находитъ наиболѣе пріемлемой гипотезой допущеніе, что адресатъ, которому анонимъ писалъ свой трактатъ—Аверкій Маркеллъ—былъ никто иной, какъ извѣстный борець противъ монтанизма, Аверкій, еп. Іерапольскій. „*Avercius Marcellus von Hierapolis*“ in *Forschungen* V, 57 usw. besond. 91 s.

²⁾ *Th. Zahn*. „*Chronologie des Montanismus*“ *Forschungen*... V, 3--57 s. *Schlüsse*—56 s. *Ad. Harnack* „*Die Chronologie der altkirch. Litteratur*“ I, 362—381 s. besond. 365 и 381 s. Рѣшающее значеніе оба автора придаютъ указанію анонима на тринадцать лѣтъ сплошнаго мира, что, по ихъ мнѣнію, можетъ быть отнесено въ концѣ втораго вѣка только къ царствованію императора Коммода (17 марта 180 † Маркъ Аврелій и 31 дек. 192 г. † Коммодъ, процарствовавъ 12³/₄ лѣтъ), годъ смерти котораго и былъ вѣроятнымъ хронологическимъ терминомъ для трактата анонима.

gen) отдѣльныхъ церквей? Многое въ цитатѣ анонимно говорить, скорѣе, въ пользу второго предположенія. И, прежде всего, то, что участниками данныхъ собраній называются просто «вѣрующіе», а не епископы, какъ это обычно у Евсевія относительно членовъ другихъ соборовъ. Болѣе естественный выводъ отсюда тотъ, что на противомонтанистическихъ соборахъ преобладающее большинство ихъ членовъ состояло изъ простыхъ мірянъ («вѣрующіе»). А это, разумѣется, ближе всего могло имѣть мѣсто въ пленарныхъ собраніяхъ отдѣльныхъ церквей, гдѣ объединялись всѣ міряне извѣстной религіозной общины, подъ руководствомъ одного ея епископа и состоявшаго при немъ клира.

Останавливаетъ на себѣ вниманіе также и то обстоятельство, что соборы эти происходили *часто* и во *многихъ мѣстахъ*, въ чемъ едва ли ощущалась бы потребность, если бы эти собранія были настоящими соборами, т. е. концентрированнымъ представительствомъ цѣлой, болѣе или менѣе обширной церковной территоріи. Отсюда, заключая къ противному, мы логически вынуждаемся признать, что частые и многочисленные противомонтанистическіе соборы еще мало походили на настоящіе церковные соборы и, приближались, скорѣе, къ типу обычныхъ, общихъ собраній мѣстныхъ церквей. Да, наконецъ, говорятъ, и самъ анонимъ даетъ намъ лучшую интерпретацію своей цитаты о соборахъ, въ формѣ той живой иллюстраціи одного изъ нихъ, изображеніе которой у него предлагается всего лишь нѣсколькими строками ниже и заключаетъ въ себѣ слѣдующее повѣствованіе: «бывъ недавно въ Анкирѣ галатійской и нашедши, что понтійская церковь оглушена крикомъ объ этомъ новомъ, не какъ сами они называютъ—пророчествѣ, а лучше, какъ есть на самомъ дѣлѣ, лжепророчествѣ, я, сколько могъ, при помощи Божіей, бесѣдовалъ въ церкви въ теченіе многихъ дней и разсматривалъ отдѣльно, какъ это, такъ и все другое, что мнѣ предлагали; церковь торжествовала отъ радости и утверждалась въ истинѣ; а противники тогда же были отвергнуты и враги возскорбѣли» ¹⁾). Здѣсь, какъ видно, рѣчь идетъ о такомъ случаѣ, когда по поводу пріѣзда анонима въ г. Анкиру, метрополь Галатіи, вся наличная понтійская церковь собралась вмѣстѣ,

¹⁾ *Евсевія Памфила* „Церковная исторія“ Спб. 1848 г. 288—289 стр. Ср. *Euseb. Werke* 2, 460 s.

чтобы въ бесѣдѣ съ своимъ авторитетнымъ путешественникомъ подѣлиться различными своими сомнѣніями, въ ряду которыхъ на первомъ планѣ стояло и смущеніе умовъ, вызванное мон-танистическимъ движеніемъ. Вліятельный гость понтіійской церкви оказался лицомъ свѣдующимъ и опытнымъ въ дѣлахъ такого рода: онъ въ продолженіе нѣсколькихъ дней спокойно и терпѣливо велъ эти религіозно-церковные диспуты, и въ концѣ концовъ достигъ яснаго раскрытія всѣхъ заблужденій и полного торжества истины, къ общей радости понтіійской церкви и къ великой досадѣ извергнутыхъ изъ нея мон-танистовъ (τοὺς δ' ἐξ ἐναντίας—людей съ противоположной стороны, противниковъ).

Не были ли, спрашивается, и другія антимонтанистическія собранія вѣрующихъ подобными же мѣстно-церковными пленарными засѣданіями, съ приглашенными, или нарочито раз-ѣзжавшими свѣдующими и авторитетными представителями отъ другихъ церквей? Прямой намекъ на такое рѣшеніе спорнаго вопроса дѣлаетъ и латинскій переводчикъ исторіи Евсевія—церковный историкъ V в. Руфинъ, который вышеприведенный случай Евсевія обобщаетъ и возводитъ чуть ли не въ систему тогдашней церковной борьбы съ мон-танизмомъ ¹⁾. Да и вообще, надо сказать, примѣры подобныхъ свободныхъ бесѣдъ, а иногда даже горячихъ преній мѣстной церкви съ авторитетными путешественниками, далеко нерѣдки въ практикѣ древней церкви: у того же Евсевія мы встрѣчаемъ ихъ нѣсколько, въ родѣ бесѣдъ знаменитаго Оригена—тогда еще мірянина—въ Кесарійской церкви, или продолжительныхъ, многодневныхъ бесѣдъ извѣстнаго еп. Діонисія Александрійскаго съ пресвитеромъ Коракиономъ, главой хилиастовъ арсинойской церкви ²⁾. Недаромъ, видный современный западный канонистъ K. Sohм усматриваетъ въ противомонтанистическихъ соборахъ одну изъ главныхъ опоръ своей оригинальной теоріи

¹⁾ „Sed adversum haeresim Catafrygarum scutum validissimum protulit Appollinaris Hieropolites, de quo supra memoravimus, aliique quam plurimi ad id locorum eruditissimi viri adversum eos pro veritatis defensione certarunt, qui etiam nobis ad historiae textum monumenta validissima reliquerunt. Interim, ut diximus, *Apollinaris* scribens adversum hanc haeresim et designans in praefatione, quod per ecclesias Galatae vicinarumque provinciarum digrediens et plurimos ab eis inretitos videns multos quidem et coram disputando correxit“... *Rufinus* V, 16, 1—5. *Ibidem*—459—461 s.

²⁾ *Евсевій*—Цит. сл.—VI, XX.—353 стр. VII, XXIV, 434—437.

происхожденія церковныхъ соборовъ, по смыслу которой первичное зерно церковныхъ соборовъ это—собраніе мѣстной церковной общины, непремѣнно усиливается депутатами со стороны, отъ болѣе знаменитой и авторитетной церкви. «Тѣ «собранія вѣрующихъ» (о которыхъ говорятъ Евсевій въ вышепривед. цитатѣ V, 16, 10) и были, именно, — по словамъ Sohм'a такими общими собраніями мѣстныхъ церквей (Gemeindeversammlungen), что подтверждается также и фактомъ *отлученія* (Exkommunikation) иначе-вѣрующихъ, каковое для своей силы необходимо требовало заключенія всей общины» ¹⁾.

При всей кажущейся убѣдительности вышеизложенной аргументаціи въ защиту взгляда на противомонтанистическіе соборы, какъ на общія собранія отдѣльныхъ мѣстныхъ церквей, она все же не свободна отъ серьезныхъ выраженій. Нельзя, прежде всего, придавать какого-либо особаго значенія довольно случайному указанію Евсевія на «вѣрующихъ», какъ на членовъ этихъ соборовъ и выводить отсюда заключеніе объ особомъ характерѣ данныхъ соборовъ (неепископальномъ). На подобное заключеніе не отваживается даже и R. Sohм, хотя оно было бы ему очень на-руку: «что между собранными «вѣрными» Малой Азіи прежде всего были епископы, это—говоритъ Sohм—понятно само собою; но столь же самоочевидно, что выраженіе «вѣрующіе» обозначаетъ *не только* епископовъ» ²⁾. Слѣдовательно, терминъ «вѣрующіе» употребленъ здѣсь Евсевіемъ въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ, одинаково обнимающимъ собою, какъ епископовъ съ клириками, такъ и простыхъ мірянъ.

Затѣмъ, если бы разсматриваемыя собранія «вѣрующихъ» были бы обычными, такъ сказать, рядовыми собраніями мѣстныхъ общинъ, то врядъ ли бы настояла нужда Евсевію о нихъ и упоминать. Вѣдь такія, болѣе или менѣе полныя собранія мѣстныхъ церковныхъ общинъ, подъ предсѣдательствомъ своего епископа и въ союзѣ съ своимъ клиромъ, происходили въ то время довольно часто: въ дни воскресные, въ

¹⁾ Rud. Sohм Kirchenrecht. Erster Band. Die geschichtlichen Grundlagen. 279 s. Leipzig 1892.

²⁾ *Ibidem*—279 s. Самъ-же Sohм безспорно отдаетъ предпочтеніе чисто мірскому элементу разсматриваемыхъ собраній, приводя въ подтвержденіе этого и выдержку изъ письма Серапіона, еп. Антиохійскаго о томъ отвращеніи къ монтанизму, которое питало къ нему „все, живущее на землѣ *братство*“ Евсевія V, XIX, 2.

дни памяти мучениковъ, по случаю выбора епископа и клириковъ. Если же Евсевій, или, точнѣе, анонимъ специально подчеркиваетъ какія-то особыя собранія «вѣрующихъ», то тѣмъ самымъ онъ уже выдѣляетъ ихъ изъ ряда обычныхъ собраній для богослуженія, выборовъ и, вообще, рѣшенія текущихъ дѣлъ. Такъ что, во всякомъ случаѣ, основываясь на текстѣ Евсевія, мы не можемъ признать этихъ соборовъ за обычныя рядовыя собранія только мѣстныхъ церквей.

Но быть можетъ, то были не обычные, а такъ сказать экстраординарныя собранія мѣстныхъ церковныхъ общинъ, усиленныя представителями отъ другихъ церквей, какъ думаетъ R. Sohm? Нѣтъ спора, что такая догадка гораздо болѣе правдоподобна. Весьма вѣроятно, что многократныя и повсюдныя собранія вѣрующихъ по поводу монтанизма могли быть именно тѣми, нѣсколько расширенными и увеличенными со стороны, пленарными собраніями мѣстныхъ церковныхъ общинъ, о которыхъ говоритъ Sohm и образецъ которыхъ представляетъ анонимъ у Евсевія на примѣрѣ понтійской церкви. Но ни откуда не видно, чтобы единичный случай, рассказанный анонимомъ у Евсевія, должно было возводить въ систему. Да нельзя не отмѣтить, что и этотъ случай не вполне совпадаетъ съ теоріей Sohma, по требованію которой число депутатовъ, присланныхъ со стороны, должно быть не меньше трехъ, или въ крайнемъ случаѣ двухъ, а ужъ никакъ не ограничиваться однимъ лицомъ, какъ мы имѣемъ въ данномъ примѣрѣ ¹⁾).

Но даже и допуская существованіе расширенныхъ мѣстныхъ церковныхъ собраній, какъ одной изъ формъ противомонтанистическихъ соборовъ, мы нисколько тѣмъ самымъ не отрицаемъ существованія и другихъ, уже болѣе обширныхъ соборовъ, на которыхъ сходились (συνέρχονται Евсев. V, 16, 10) представители нѣсколькихъ сосѣднихъ церковныхъ общинъ для совмѣстнаго рѣшенія одного и того же, одинаково волнующаго всѣхъ вопроса. Такое предположеніе имѣетъ за себя цѣлый рядъ довольно вѣскихъ данныхъ. Во-первыхъ, въ самомъ анализируемомъ текстѣ Евсевія содержится нѣчто большее, чѣмъ указаніе на мѣстныя церковныя собранія. Въ немъ говорится о торжественномъ публичномъ *исздѣдованіи и обсужденіи* монтанизма, послѣ котораго онъ окончательно былъ признанъ ересью, а всѣ его сторонники отлучены отъ церкви.

¹⁾ R. Sohm „Op. cit. 282 s.

Всѣ эти дѣйствія, какъ справедливо отмѣчаетъ К. Schwartz, такого рода, что они превышаютъ компетенцію каждой отдѣльной частной церкви¹⁾. Последняя едва ли бы рискнула такъ авторитетно и такъ безапелляционно осудить *новое ученіе*, тѣмъ болѣе такое, которое съ внѣшней стороны имѣло много подкупающаго въ свою пользу и ничего такого, что могло бы прямо оттолкнуть отъ него, или обнаружить его неправильность. Тутъ нужна была продолжительная и внимательная работа многихъ церквей, въ особенности ихъ свѣдущихъ и авторитетныхъ предстоятелей, чтобы обнаружить монтанистическую «прелесть» и найти твердыя основанія для ея осужденія. А для всего этого и нужны были соединенныя собранія нѣсколькихъ церквей, во главѣ съ ихъ предстоятелями-епископами, т. е. именно то самое, что на языкѣ церковнаго права стало позднѣе называться провинціальнымъ, или областнымъ соборомъ. При этомъ, конечно, вполнѣ естественно, что подобныя собранія происходили въ болѣе видныхъ и крупныхъ церковно-политическихъ центрахъ, стягивавшихъ къ себѣ сосѣднія окраинныя церкви, а не наоборотъ, какъ полагаетъ то *Sohm*, въ угоду своей предзанятой теоріи²⁾, но безъ всякихъ серьезныхъ доказательствъ.

Важно подчеркнуть въ свидѣтельствѣ анонима и еще одну характерную деталь. Здѣсь говорится, что по обнаруженіи монтанистической ереси послѣдователи ея «были изгоняемы изъ церкви—*τῆς τε ἐκκλησίας ἐξέωσθησαν*». Если бы здѣсь дѣло шло о частныхъ собраніяхъ мѣстныхъ церквей, то, какъ совершенно справедливо догадывается К. Schwartz, на нихъ разсуждали бы *не принципиально-теоретически, а жизненно-практически*, т. е. имѣли бы въ виду не отвлеченное ученіе монтанизма, вообще, а проповѣдь опредѣленныхъ конкретныхъ монтанистовъ, или находившихся въ составѣ данной общины, или почему-либо

¹⁾ К. Schwartz „Die Entstehung der Synoden“ Leipzig 1898. „Dies that aber die Einzelgemeinde nur dann, wenn sie in der Synode nicht die Erweiterung irgend einer Gemeindeversammlung sah, sondern nur wenn sie entweder selbst irgendwie auf derselben vertreten war, oder wenn sie in der Zahl und Stellung der Versammelten genügende Garantie für die Richtigkeit des Beschlusses hatte“.—52 s.

²⁾ По теоріи *R. Sohms*, зарожденіе церковно-соборнаго института произошло не въ крупныхъ церковно-политическихъ центрахъ, а какъ разъ наоборотъ, въ незначительныхъ и захолустныхъ, которыя безсильны были справляться съ своими дѣлами сами и нуждались въ подкрѣпленіяхъ извнѣ, отъ болѣе сильныхъ и вліятельныхъ церквей.

смутившихъ ея покой ¹⁾). Отсюда и самое осужденіе ереси неизбежно получило бы характеръ опредѣленнаго указанія на отдѣльныхъ, конкретныхъ личностей. А разъ этого нѣтъ, разъ осужденіе ереси носить болѣе общій и, такъ сказать, принципиальный, а не конкретный характеръ, то это—ясный знакъ того, что и самое сужденіе или осужденіе ереси произносилось отъ имени болѣе широкаго и общаго собора, непосредственно не заинтересованнаго въ указаніяхъ на личности. Значеніе даннаго факта возрастетъ еще больше, если мы обратимъ вниманіе на то, что противники собора отлучаются не только они «общенія» (*κοινωνίας*), но и «отъ церкви» (*τῆς τε ἐκκλησίας*). При значительной разобщенности мѣстныхъ церквей въ древности, при ихъ samozамкнутости и мѣстной автономности ²⁾, при господствѣ такой практики, когда осужденный въ одной церкви шелъ въ другую и нерѣдко свободно принимался въ ней, было вполне естественно, что всякая мѣстная церковь могла отлучать только отъ своего общенія (*κοινωνία*), а не претендовать на то, чтобы ея осужденіе распространялось и на всѣ другія церковныя общины, т. е. было общимъ отлученіемъ отъ церкви. Этотъ послѣдній характеръ приобрѣтали лишь общія рѣшенія нѣсколькихъ церквей, причемъ и степень обязательности такого рѣшенія была прямо пропорциональна объему его общности. Отсюда, если антимонтианистическіе соборы рѣшались изгонять монтианстовъ *и изъ церкви*, то, значить, они были достаточно широки и общи, чтобы диктовать свои обязательныя постановленія всей церкви, или, по крайней мѣрѣ, извѣстной значительной ея части (напр. въ данномъ примѣрѣ, церквамъ малоазійскимъ).

Кромѣ историко-филологическаго анализа разобраннаго свидѣтельства Евсевіева анонима, весьма важное, можно сказать, даже рѣшающее значеніе въ данномъ вопросѣ должно имѣть и указаніе на обычную соборную практику той эпохи. Правда, раннѣйшихъ соборныхъ прецедентовъ мы не знаемъ; да ихъ, по всей вѣроятности, и не было. Но что касается ближайшихъ послѣдующихъ соборовъ, то они достаточно

¹⁾ *Karl v. Schwartz* „Op. cit.“ 52 с.

²⁾ *В. Троицкий* „Очерки по исторіи догмата о Церкви“ стр. 363: „даже у св. Иринея и Тертуллиана каждая отдѣльная церковная община рассматривается въ отношеніи ученія, какъ нѣчто самостоятельное и само-довлѣющее“.

хорошо извѣстны. Это были знаменитые, преимущественно, восточные же и, именно, малоазійскіе соборы по поводу споровъ о времени празднованія Пасхи, происходившіе въ самомъ концѣ 2-го вѣка. Соборы эти, какъ мы надѣемся доказать въ послѣдствіи, были общими, или провинціальными и состояли, главнымъ образомъ, изъ епископовъ сосѣднихъ церквей, собиравшихся въ наиболѣе крупныхъ церковно-политическихъ центрахъ. А такъ какъ пасхальные соборы происходили почти на той-же самой территоріи, что и антимонтанистическіе и были раздѣлены отъ послѣднихъ всего двумя, много тремя, десятилѣтіями, то полное основаніе думать, что тѣ и другіе соборы были приблизительно одинаковы и по характеру и по составу.


Впрочемъ, мы не безъ особаго намѣренія вставляемъ здѣсь слово «приблизительно», такъ какъ охотно допускаемъ наличность нѣкотораго различія между монтанистическими и пасхальными соборами, именно, въ смыслѣ меньшаго объема первыхъ и ихъ болѣе узкой территоріи. Признаніе такого различія имѣетъ за себя и теоретическіе и практическіе доводы. Главной теоретическій доводъ это—требованіе закона развитія, въ силу котораго всякій новый, въ томъ числѣ и церковный, институтъ лишь постепенно растетъ и крѣпнетъ: такъ и церковные соборы, начавшись въ сравнительно небольшомъ масштабѣ, въ территоріи, быть можетъ, только двухъ, трехъ сосѣднихъ церквей, постепенно становились все шире и полнѣе, до тѣхъ поръ, пока не развились до объема, такъ называемаго, вселенскаго собора, включавшаго въ себѣ (если не всегда фактически, то, по крайней мѣрѣ, по самой идеѣ) организованное представительство всей Христовой церкви (соборно-каѳолической). А сравненіе съ ростомъ другихъ аналогичныхъ институтовъ, въ свою очередь, устанавливаетъ, какъ почти общее правило, что разница между начальными фазами развитія сказывается всегда отчетливѣе и рѣзче, чѣмъ между послѣдующими его формами, гдѣ эволюція идетъ уже болѣе замедленнымъ темпомъ. А такъ какъ и противомонтанистическіе и пасхальные соборы относятся къ начальному періоду историческаго развитія соборнаго института въ церкви, являются какъ бы двумя первыми его ступенями, то мы уже а priori должны допустить возможность между ними извѣстнаго, достаточно замѣтнаго различія. Отсюда, если пасхальные соборы были уже областными, объединявшими церкви одной или даже нѣсколькихъ провинцій, то противомонтанистическіе соборы,

навѣрное, были лишь провинціальными, объединявшими церкви только части извѣстной провинціи. Въ этомъ смыслѣ нельзя не признать нѣкотораго здороваго зерна и въ соборной теоріи R. Sohma, принимающей за эмбриональную форму собора общее, пленарное собраніе одной мѣстной церкви. Вся ошибка Sohma,—и ошибка, надо признать, роковая для всей его теоріи,—состоитъ, на нашъ взглядъ, въ томъ, что онъ не съ того конца ведетъ линію соборнаго развитія—не съ центра къ периферіи, какъ бы слѣдовало, а съ периферіи къ центру, чего дѣлать не слѣдуетъ. И примѣръ понтійской церкви, собравшейся не гдѣ либо на окраинѣ, а въ своемъ метрополѣ—Анкирѣ Галатійской, является лучшимъ опроверженіемъ ошибочной тенденціи Sohma.

Наковецъ, наиболѣе вѣскимъ практическимъ аргументомъ за сравнительную незначительность объема раннѣйшихъ противомонтанистическихъ соборовъ мы признаемъ выразительное указаніе анонима на то, что соборы эти составлялись «часто и повсюду въ Азіи» (*πολάκις καὶ πανταχῶς*). Какъ бы мы ни старались ослабить силу этихъ категорическихъ указаній современнаго историка мы все же не можемъ отрицать ни многочисленности данныхъ соборовъ, ни ихъ территоріальной близости¹⁾. А то и другое возможно было лишь при одномъ условіи,—что раннѣйшія антимонтанистическіе соборыки объединяли на себѣ лишь сравнительно небольшія группы ближайшихъ, сосѣднихъ церквей. Таковъ нашъ послѣдній, заключительный выводъ изъ всего анализа крайне важной цитаты Евсевіева анонима о противомонтанистическихъ соборахъ.

А. Покровскій.

¹⁾ Они происходили приблизительно въ одно и то-же время и главное—на пространствѣ одной и той-же, не особенно обширной территоріи, включавшей въ себѣ малоазійскій полуостровъ съ прилегающими къ нему областями.



Ближайшія задачи христіанской апологетики при изслѣдованіи вопроса объ историческомъ происхо- жденіи христіанства и христіанской морали.

ПРЕДМЕТОМЪ моего изслѣдованія является вопросъ объ отношеніи христіанскаго ученія о нравственности къ этикѣ греко-римскихъ философовъ-моралистовъ. Этотъ вопросъ рѣшается мною въ томъ смыслѣ, что христіанская мораль, со стороны своего историческаго происхожденія, по существу, въ цѣломъ безусловно независи-
ма отъ этики античныхъ философовъ.

По своей основной задачѣ мое сочиненіе, т. о., носитъ опредѣленно выраженный апологетическій характеръ.

Въ какой степени мнѣ удалось или не удалось развить и обосновать основной тезисъ моего сочиненія, объ этомъ, конечно, судить не мнѣ. Въ настоящій моментъ я хочу лишь точнѣе формулировать нѣкоторыя частныя задачи и мотивы, какими я руководствовался при выборѣ данной темы для своего сочиненія и соответствующаго метода для ея разработки.

Тему своего изслѣдованія я сузилъ сравнительно тѣсными рамками, ограничившись рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи христіанскаго ученія о нравственности, именно, къ греко-римской культурѣ, точнѣе, къ античной философіи, оставляя въ сторонѣ столь важные въ научномъ отношеніи вопросы, какъ, напр., вопросы объ отношеніи христіанской морали къ іудейству, буддизму и т. п. Я нисколько не скрываю отъ себя всѣхъ недостатковъ, неизбѣжныхъ при такомъ сравнительно одностороннемъ освѣщеніи даннаго вопроса, но по-

лагаю, что и въ принятой мною постановкѣ изслѣдуемый вопросъ сохраняетъ свое научное значеніе. И дѣйствительно, при выясненіи той связи, въ какой христіанская мораль стоитъ съ предшествующими ей нравственными ученіями и настроеніями, прежде всего должно обратить вниманіе на тотъ несомнѣнный историческій фактъ, что распространеніе христіанства, въ теченіе первыхъ вѣковъ христіанской эры, территоріально, въ общемъ совпадаетъ съ сферою вліянія, именно, античной культуры, а хронологически съ постепеннымъ разложеніемъ этой послѣдней. Правда, самое то возникновеніе христіанства территоріально непосредственно связано съ Іудеей, а не съ греко-римскимъ міромъ; но несомнѣнно также и то, что въ своемъ дальнѣйшемъ распространеніи и развитіи христіанство вскорѣ перенесло свой центръ, именно, въ греко-римскій міръ, и достигнутые здѣсь христіанствомъ успѣхи, конечно, безмѣрно превосходятъ аналогичные же его успѣхи въ Іудеѣ. Но при такомъ положеніи вещей, естественно, возникаетъ вопросъ: въ какой степени и въ какой формѣ христіанство и христіанская мораль испытали на себѣ вліяніе греко-римской культуры, въ частности античной философіи? и не было ли это вліяніе столь всестороннимъ и глубокимъ, что, благодаря ему, первоначальное христіанство и христіанская мораль подверглись радикальной метаморфозѣ и измѣнились въ самомъ своемъ существѣ настолько, что должны быть разсматриваемы, главнымъ образомъ, какъ естественно-историческій продуктъ, именно, греко-римской культуры и греко-римской образованности, ихъ видоизмѣненной формой, по существу сохранившей основы прежняго культурно-историческаго содержанія? Но если такъ, то, независимо отъ того, положительный или отрицательный отвѣтъ долженъ послѣдовать на всѣ эти вопросы,—остается несомнѣннымъ одно: для такого или иного рѣшенія вопроса объ историческомъ происхожденіи христіанства, въ частности христіанскаго ученія о нравственности, является существенно важнымъ и необходимымъ выяснитъ взаимоотношеніе важнѣйшихъ истинъ христіанской религіи и морали, съ одной стороны, и основъ греко-римской религіи, культуры и образованности, съ другой. Конечно, греко-римская религія, культура и греко-римская образованность ко времени возникновенія и первоначальнаго распространенія христіанства представляютъ изъ себя историче-

ское явленіе въ высшей степени сложное, со стороны своего происхожденія и содержанія, заключаая въ себѣ значительную примѣсь элементовъ самаго разнообразнаго, въ особенности, восточнаго происхожденія. Эта особенность греко-римской религіи и культуры подчеркивается многими новѣйшими учеными настолько, что историческихъ корней христіанства и христіанской морали весьма часто ищутъ не столько въ греко-римскомъ мірѣ, сколько, именно, на востокѣ—въ Вавилонѣ, въ Египтѣ, въ Персіи, въ Индіи. Я не имѣю въ виду здѣсь касаться вопроса о томъ, въ какой степени основательны или нѣтъ подобнаго рода попытки объяснить историческое происхожденіе христіанства и христіанской морали. Для моей цѣли въ данномъ случаѣ важно отмѣтить лишь то обстоятельство, что всѣ эти попытки поставить историческое происхожденіе христіанства и христіанской морали въ такую или иную связь съ религіей и культурой восточныхъ народовъ, если даже признать за ними значительную долю законности и научной основательности, сами по себѣ не могутъ быть признаны исчерпывающими интересующій насъ вопросъ настолько всесторонне, чтобы ими устранялась необходимость выясненія вопроса объ отношеніи христіанства и христіанской морали, именно, къ греко-римской религіи и культурѣ. Въдь, если даже предположить, что христіанство въ эпоху своего первоначальнаго развитія и распространенія испытало въ той или иной степени вліяніе религіи и культуры восточныхъ народовъ, то это вліяніе, во всякомъ случаѣ, не было непосредственнымъ, а такъ сказать предварительно преломилось сквозь призму специфически греко-римской культуры и образованности, такъ какъ, именно, эта послѣдняя имѣла значеніе того основнаго культурно-историческаго фермента, который наложилъ свою специфическую печать и окраску на всю внѣшнюю и внутреннюю жизнь греко-римскаго міра въ рассматриваемую нами эпоху и, въ общемъ, ассимилировалъ себѣ культурные элементы другихъ народовъ, въ томъ числѣ и восточныхъ. Отсюда понятно, почему въ богословской наукѣ, преимущественно западно-европейской, вопросъ объ отношеніи христіанства и христіанской морали къ греко-римской культурѣ и образованности всегда, на протяженіи почти цѣлыхъ двухъ тысячъ лѣтъ, привлекалъ къ себѣ особенное вниманіе ученыхъ и мыслителей, въ той или иной степени интересовавшихся вопросомъ о

происхожденіи христіанства и христіанской морали, какъ это я и пытался показать въ первой части моего изслѣдованія. Этого вопроса въ громадномъ большинствѣ случаевъ не могутъ совершенно обойти даже тѣ изъ ученыхъ, которые историческихъ корней христіанства и христіанской морали ищутъ на востокѣ, какъ только имъ приходится подойти къ рѣшенію вопроса о ближайшихъ, непосредственныхъ культурно-историческихъ связяхъ христіанства съ современными ему народами и ихъ религіей и культурой.

Изслѣдуя въ своемъ сочиненіи вопросъ о генетическомъ отношеніи христіанской морали къ греко-римской культурѣ я эту послѣднюю разсматривалъ не во всемъ ея объемѣ, а останавливаю свое вниманіе лишь на одной ея сторонѣ—на греко-римской философіи, въ лицѣ наиболѣе видныхъ ея представителей, полагая, что для выясненія вопроса о генетической зависимости или независимости христіанской морали отъ греко-римской культуры знакомство съ основными положеніями греко-римской моральной философіи является особенно важнымъ, поскольку именно въ греко-римской философіи, по моему мнѣнію, дано ясное, точное и полное выраженіе наиболѣе характерныхъ, такъ сказать, типичныхъ чертъ духовной культуры античнаго міра, при томъ—на высшей ступени ея развитія, дана, такъ сказать, квинтъ-эссенція ея идейнаго содержанія, тотъ кульминаціонный пунктъ, до какого она возвысилась...

Противъ такого взгляда на значеніе въ данномъ случаѣ греко-римской философіи возможно, конечно, возразить, что на греческихъ и римскихъ философовъ, этихъ образованнѣйшихъ людей своего времени, мы вправѣ смотрѣть лишь какъ на представителей интеллигенціи греко-римскаго міра; интеллигенція же, какъ извѣстно, далеко, вѣдь, не всегда является точной и полной выразительницей самыхъ основъ міросозерцанія и настроенія даннаго народа въ его цѣлостности. А если принять во вниманіе, что христіанство, при своемъ первоначальномъ распространеніи въ греко-римскомъ мірѣ, находило себѣ приверженцевъ, главнымъ образомъ, среди простаго народа, а не среди интеллигенціи, то, шовидимому, оказывается, что, для выясненія вопроса о генетической зависимости или независимости христіанства и христіанской морали отъ греко-римской культуры, слѣдуетъ обратиться не къ греко-римской философіи, а къ такимъ:

сторонамъ и явленіямъ античнаго міра, гдѣ отразились религиозно-нравственныя воззрѣнія, главнымъ образомъ, народной массы, а не интеллигенціи.

Однако это возраженіе, въ приложеніи къ представителямъ греко-римской философіи, въ значительной степени теряетъ свою силу, поскольку у насъ нѣтъ достаточныхъ основаній смотрѣть на греческихъ и римскихъ философовъ, какъ на людей, по существу порвавшихъ въ своемъ міросозерцаніи и настроеніи духовныя связи съ народною массою. Напротивъ, органическое единство основныхъ метафизическихъ и религиозно-нравственныхъ тенденцій у всѣхъ наиболѣе видныхъ представителей греко-римской философіи, несмотря на все разнообразіе философскихъ школъ, далѣе, строгая логическая и психологическая послѣдовательность въ естественномъ развитіи этихъ тенденцій—особенность, какую я старался подчеркнуть во второй части моего изслѣдованія,—оба эти обстоятельства, по моему мнѣнію, съ достаточной убѣдительностію говорятъ о томъ, что въ греко-римской философіи нашли свое выраженіе не частныя, поверхностныя и случайныя черты міросозерцанія и духовнаго уклада одной какой-нибудь соціальной группы античнаго міра, а черты, типичныя, вообще, для греко-римскаго общества, черты, имѣющія свои корни въ самой глубинѣ національной психики грека и римлянина и потому устойчивыя, способныя, конечно, такъ или иначе варіироваться, въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей той или иной сословной группы, того или иного лица, и соотвѣтственно этому принимать ту или иную индивидуальную психологическую форму, но неизмѣнныя со стороны своей основной психологической природы. Но, если мы даже признаемъ извѣстную долю истины въ томъ положеніи, что греко-римскіе философы въ основныхъ чертахъ своего міросозерцанія и духовнаго уклада въ той или иной степени удалились отъ національнаго греко-римскаго психологическаго типа, то этимъ, вѣдь, еще не исключается возможность того предположенія, что въ лицѣ античныхъ философовъ мы имѣемъ дѣло, по крайней мѣрѣ, съ зародышемъ той новой фазы въ исторіи духовно-культурнаго развитія греко-римскаго міра, сущность которой, можетъ быть, въ томъ, именно, и состояла, что основныя черты религиозно-нравственнаго міросозерцанія и духовнаго уклада сравнительно небольшой группы лицъ—античныхъ философовъ—

постепенно стали достояніемъ и широкихъ народныхъ массъ, подвергшись, въ той или иной степени, процессу популяризаціи и демократизаціи. То обстоятельство, что греко-римская философія въ заключительный періодъ своего развитія, именно, къ началу христіанской эры, дѣйствительно въ значительной своей части начала усваивать популярный характеръ,—является, повидимому, и фактическимъ подтвержденіемъ упомянутаго нами выше предположенія. Но если такъ, то, при рѣшеніи вопроса о генетической зависимости или независимости христіанства и христіанской морали отъ греко-римской религіи и культуры, уже никакъ нельзя не считаться съ тѣмъ предположеніемъ, что, можетъ быть, именно христіанство и является тѣмъ новымъ фазисомъ въ развитіи античной культуры, зародышъ котораго данъ въ античной философіи. Насколько справедливо такое предположеніе, это—другой вопросъ, и что касается лично моего мнѣнія, то все мое изслѣдованіе посвящено опроверженію этого положенія. Но въ данномъ случаѣ важно то, что возможность и законность такого предположенія, а ргіогі никакъ не могутъ быть исключены, а тотъ фактъ, что весьма многіе ученые и раньше и въ настоящее время пытаются доказать генетическую зависимость христіанства и христіанской морали, именно, отъ греко-римской философіи, уже прямо обязываетъ всякаго, интересующагося вопросомъ о происхожденіи христіанства и христіанской морали, такъ или иначе считаться съ этою научною проблемою, даже независимо отъ степени ея научной основательности.

При выясненіи историческаго происхожденія христіанства и христіанской морали, вопросу объ отношеніи христіанства, именно, къ античной культурѣ, въ частности къ греко-римской философіи мы должны придавать особенное значеніе также въ виду того обстоятельства, что и Новый Заветъ и творенія отцовъ и учителей Церкви, т. е. самые источники христіанскаго вѣроученія и нравоученія, написаны, вѣдь, на греческомъ и римскомъ языкѣ, притомъ въ большинствѣ случаевъ лицами, въ той или иной степени причастными греко-римской образованности и философіи. Конечно, на основаніи этого одного факта дѣлать тотъ апріорный выводъ, что христіанское вѣроученіе и нравоученіе въ той или иной степени является простымъ продуктомъ греко-римской образованности, было бы слишкомъ поспѣшнымъ; но, съ дру-

гой стороны, у насъ нѣтъ никакихъ научныхъ основаній а ригорически и отрицать научную основательность такого предположенія, въ особенности, если принять во вниманіе ту несомнѣнную психологическую истину, что, вмѣстѣ съ языкомъ извѣстнаго народа, мы въ большинствѣ случаевъ безсознательно въ той или иной степени усваемъ и кругъ его понятій и даже самый укладъ его мышленія, и что, во всякомъ случаѣ, сохранить при такихъ условіяхъ свою духовную самостоятельность и индивидуальность—вещь, въ высшей степени трудная, требующая отъ даннаго лица большаго занаса душевной стойкости и упругости. Отсюда невольно является такого рода вопросъ: удалось ли и въ какой, именно, степени новозавѣтнымъ писателямъ, а также отцамъ и учителямъ Церкви вложить въ заимствованные ими изъ греко-римской литературы религіозно-нравственные и философскіе термины новое, чисто христіанское психологическое и идейное содержаніе или же, вмѣстѣ съ античными религіозно-нравственными и философскими терминами, они сознательно или безсознательно, привнесли въ христіанство и соотвѣтствующія имъ античныя же понятія и настроенія? Этотъ вопросъ далеко выходитъ за предѣлы одной филологіи, являясь въ значительной степени также вопросомъ изъ области духовно-культурной исторіи античнаго міра, а также его національной психики, и онъ можетъ быть рѣшенъ только апостеріорнымъ путемъ, путемъ сравнительнаго не только филологическаго, но, главнымъ образомъ, психологическаго анализа основныхъ религіозно-нравственныхъ понятій, составляющихъ, съ одной стороны, достояніе греко-римской образованности и философіи, а съ другой стороны, привнесенныхъ въ міръ христіанствомъ.

При выясненіи вопроса о генетической зависимости или независимости христіанскаго ученія о нравственности отъ этики греко-римскихъ философовъ, въ своемъ сочиненіи я придерживался историко-генетическаго метода изслѣдованія, полагая, что, именно, исторія развитія греко-римской философской морали лучше всего способна дать соотвѣтствующій отвѣтъ на поставленный мною вопросъ, показавъ, въ какомъ, именно, направленіи шло развитіе античной философской морали: въ направленіи ли сближенія съ христіанской моралью, настолько, что послѣдняя представляетъ изъ себя лишь дальнѣйшую логическую и психологическую стадію

развитія античной морали, или же въ направленіи, какъ разъ обратномъ, такъ что о генетической зависимости, по существу, христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ и рѣчи быть не можетъ. При этомъ, главное вниманіе въ своемъ изслѣдованіи я старался сосредоточить не столько на историческомъ развитіи нравственнаго ученія античныхъ философовъ, сколько на исторической эволюціи морально-психологическаго типа античнаго философа, со времени софистовъ и приблизительно до 2 в. по Рождествѣ Христовомъ.

Въ заключеніи къ I части своего сочиненія я пытался обосновать тѣ мотивы, въ силу которыхъ я слѣдовалъ, именно, этому, а не иному методу изслѣдованія. Въ данномъ случаѣ я въ общихъ чертахъ остановлюсь лишь на нѣкоторыхъ частностяхъ, такъ или иначе связанныхъ съ тою задачею, какою я преслѣдовалъ въ своемъ сочиненіи, и съ избраннымъ мною методомъ изслѣдованія.

Въ моемъ сочиненіи въ количественномъ отношеніи преобладающее вниманіе удѣлено изслѣдованію нравственныхъ воззрѣній, именно, античныхъ философовъ. Эта особенность моего сочиненія въ извѣстной степени обусловливается, такъ сказать, самою природою сопоставляемыхъ мною историческихъ величинъ: съ одной стороны, простотою и ясностію, въ основныхъ чертахъ, христіанскаго нравоученія и отчасти незначительнымъ объемомъ его основного первоисточника—книгъ Новаго Завѣта, съ другой стороны, многочисленностію источниковъ, съ какими мнѣ пришлось имѣть дѣло при воспроизведеніи нравственныхъ воззрѣній античныхъ философовъ, а также нерѣдко неясностію и спутанностію, а иногда и противорѣчивостію ихъ содержанія. Преимущественное, въ количественномъ отношеніи, вниманіе въ своемъ сочиненіи мнѣ пришлось сосредоточить именно на этикѣ античныхъ философовъ, также въ силу избраннаго мною историко-генетическаго метода изслѣдованія. Этотъ методъ обязывалъ меня вопроса о христіанскомъ нравоученіи касаться лишь постольку, поскольку это было необходимо для опредѣленія того направленія, въ какомъ, по отношенію къ нему, шло историческое развитіе античной философской морали, т. е. въ направленіи ли сближенія съ христіанскою моралью или же удаленія отъ нея. Такимъ образомъ, хотя основнымъ, центральнымъ понятіемъ моего изслѣдованія, опредѣляю-

щимъ и его конечную цѣль и идейное содержаніе, является христіанское ученіе о нравственности и морально-психологическій типъ христіанина, но, по методологическимъ соображеніямъ, мнѣ пришлось количественно главное вниманіе, какъ я сказалъ, сосредоточить на изложеніи и анализѣ нравственныхъ воззрѣній именно античныхъ философовъ.

Развивая въ своемъ сочиненіи ту основную мысль, что христіанское ученіе о нравственности и морально-психологическій типъ христіанина генетически, т. е. со стороны своего происхожденія въ цѣломъ, по существу, независимы отъ античной философской этики и морально-психологическаго типа античнаго философа,—я, естественно, мало имѣлъ поводовъ говорить о томъ положительномъ историческомъ значеніи, какое въ исторіи христіанской морали имѣла античная философская этика, поскольку въ этой послѣдней, съ моей точки зрѣнія, не дано положительныхъ культурно-историческихъ корней для христіанской морали, почему мнѣ и приходилось подчеркивать, главнымъ образомъ, принципиальную несоизмѣримость этихъ двухъ историческихъ величинъ, сравнительно мало обращая вниманія на тѣ частныя и второстепенныя стороны, по которымъ онѣ, такъ или иначе, исторически между собою сближаются. Этимъ я вовсе не имѣлъ въ виду отрицать за античной философской этикой какое бы то ни было значеніе въ исторіи христіанской морали; но мнѣ просто казалось, что, съ моей точки зрѣнія, распространяться объ этомъ было бы болѣе умѣстнымъ не при изслѣдованіи вопроса о происхожденіи христіанскаго ученія о нравственности, а лишь при изложеніи исторіи развитія этого послѣдняго, такъ какъ извѣстныя прямыя услуги античная философія оказала христіанству, главнымъ образомъ, въ этомъ послѣднемъ отношеніи, а никакъ не въ смыслѣ созданія того историко-психологическаго корня, изъ котораго христіанство выросло. Впрочемъ, въ своемъ изслѣдованіи я неоднократно и вполне опредѣленно отмѣчаю также то косвенное значеніе, какое въ исторіи христіанской морали имѣла античная философская этика, развивая въ греко-римскомъ мірѣ смутныя, но тѣмъ не менѣе весьма напряженныя стремленія къ новымъ нравственнымъ устоямъ и идеаламъ, родственнымъ съ идеалами, возвѣщенными впоследствии христіанствомъ, хотя положительнаго удовлетворенія этихъ стремленій въ античной философіи греко-римскій міръ найти не могъ.

Излагая исторію античной философской этики подъ опредѣленнымъ угломъ зрѣнія, именно, со стороны ея отношенія къ христіанской морали, я ставилъ своей задачей уловить основную и наиболѣе характерную черту въ нравственныхъ воззрѣніяхъ античныхъ философовъ, проходящую красною нитью черезъ всю исторію развитія античной философской этики старался понять и представить эту послѣднюю, какъ органически цѣлостную культурно-историческую величину, несмотря на все разнообразіе отдѣльныхъ философскихъ школъ, какое замѣчается на протяженіи исторіи античной философіи. Односторонній интелектуализмъ и вытекающій отсюда натурализмъ, какъ это я доказываю во 2-й части своего изслѣдованія, и является таковою, именно, основною чертою, дающею намъ право вести рѣчь, вообще, о морально-психологическомъ типѣ античнаго философа-моралиста, а не просто о воззрѣніяхъ и нравственно-психологическомъ укладѣ того или иного античнаго философа въ частности. Другими словами, я освѣщаю вопросъ объ отношеніи христіанской морали къ античной философіи подъ угломъ зрѣнія болѣе или менѣе широкой исторической перспективы. Отчасти, въ силу этихъ же соображеній я въ своемъ изслѣдованіи сознательно избѣгалъ прямой полемики съ отдѣльными учеными, придерживающимися на интересующій меня вопросъ, по существу, иныхъ взглядовъ: мнѣ казалось болѣе цѣлесообразнымъ имѣть въ виду не столько тѣ или иныя частныя возраженія, какія когда-либо высказывались или могли бы быть высказаны по поводу защищаемого мною основного тезиса, сколько положительное его обоснованіе, не игнорируя въ то же время тѣхъ общихъ выводовъ, къ какимъ въ цѣломъ приходитъ та группа ученыхъ, которая смотритъ на христіанство, какъ на естественно-историческій продуктъ предшествовавшаго историческаго хода духовнаго развитія человѣчества. Но иногда я считалъ себя вынужденнымъ и отступать отъ этого своего общаго правила: если мнѣ казалось, что тотъ или иной частный вопросъ изъ исторіи античной философской этики, имѣющей для меня, по ходу дѣла, важное значеніе, недостаточно ясно и безспорно освѣщенъ въ существующей литературѣ, въ такихъ случаяхъ я позволялъ себѣ вдаваться и въ болѣе или менѣе детальный анализъ этого вопроса. Я сознаю, что такое объединеніе синтетическаго и аналитическаго методовъ изслѣдованія, несо-

мнѣнно, должно было значительно повредить сжатости и стройности въ изложеніи основныхъ положеній моей диссертаци; но мнѣ хотѣлось, по возможности, избѣжать упрека въ голословности и необоснованности моихъ выводовъ. Изъ двухъ золь я старался избѣжать того, какое казалось мнѣ бѣльшимъ...

Надѣ своимъ изслѣдованіемъ мнѣ все время пришлось работать въ провинціальномъ, не университетскомъ городѣ и, слѣдовательно, при довольно таки неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ... Тѣмъ болѣе дорогой и цѣнной для меня является та нравственная поддержка, какую я неизмѣнно, въ теченіе многихъ лѣтъ моей работы, встрѣчалъ въ лицѣ глубокоуважаемаго профессора А. А. Бронзова, его всегда неизмѣнно-благожелательное и терпѣливое отношеніе къ моему труду, всегдашняя готовность въ нужную минуту ободрить, придти на помощь.. Не могу не выразить ему своей искренней и глубокой признательности и за тѣ его критически руководственныя указанія и совѣты, благодаря которымъ мнѣ легче было справиться съ имѣвшимся у меня довольно сложнымъ литературнымъ матеріаломъ. Съ чувствомъ благодарности вспоминаю я и о второмъ рецензентѣ моего сочиненія — покойномъ профессорѣ Е. П. Аквилоновѣ, критическими указаніями котораго я руководствовался при переработкѣ моего изслѣдованія. Выражаю мою искреннюю и глубокую признательность также профессорамъ академіи Н. Н. Глубоковскому и Н. И. Сагардѣ за неоднократно оказываемую ими мнѣ моральную поддержку въ моей работѣ и содѣйствіе въ дѣлѣ пользованія многими весьма цѣнными для меня научными пособіями, а профессору С. М. Зарину — за принятый имъ на себя трудъ по прочтенію и рецензирванію моего сочиненія.

И. Чаленко.

Критическія замѣчанія, сдѣланныя на магистерскомъ коллоквиумѣ И. Я. Чаленка вторымъ официальнымъ оппонентомъ.

И. Я. Чаленко. Независимость христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ. Въ связи съ религіозно-метафизическими основаніями христіанскаго ученія, съ одной стороны, и ученія греческихъ и римскихъ философовъ, съ другой. Часть I. Историческій обзоръ литературы предмета. Стр. 1 — XVIII + 1—614.— Ч. II. Исторія античной философской этики, въ ея отношеніи къ христіанскому ученію о нравственности. Стр. 1—1190. Полтава, 1912 г.

ВОПРОСЪ объ отношеніи богооткровеннаго христіанскаго ученія о нравственности къ этикѣ античныхъ философовъ издавна занималъ вниманіе глубокомысленнѣйшихъ и ученѣйшихъ мужей христіанской Церкви и науки, давшихъ и продолжающихъ до послѣдняго времени давать многіе и нерѣдко весьма цѣнные опыты рѣшенія этого вопроса, важнаго по существу и—особенно—по своему апологетическому значенію. Отвѣты на указанный вопросъ давались и даются въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, изъ коихъ въ настоящемъ случаѣ важно отмѣтить лишь наиболѣе характерныя и основныя. Одни, утрируя слабыя и соблазнительныя стороны античной этики, объявляютъ се, какъ и все языческое, лишеной всякаго цѣннаго содержанія и не усматриваютъ въ ней рѣшительно ничего, приближающагося къ христіанскому ученію о нравственности. Противоположную крайность представляетъ воз-

эрѣніе, которое не усматриваетъ въ христіанской нравственности ничего по существу новаго по сравненію съ античной этикой, при чемъ нѣкоторые представители такого направленія, ослѣпленные блескомъ той эстетической формы, въ какую облакалось античное язычество, склонны ставить послѣднее—даже по его религіозно-этическому содержанію—прямо выше христіанства. Такъ, напр., Jacobs говоритъ: „христіане существовали еще прежде, чѣмъ родился Христосъ въ Виледемѣ, существовали не только въ Палестинѣ, но въ цѣломъ мірѣ“ (Reden und Abhandlungen I, 35). Однако, большинство изслѣдователей свободнаго направленія все-таки не доходятъ до такой крайности. Свой тезисъ о происхожденіи христіанскаго ученія о нравственности, какъ и христіанства вообще, путемъ чисто естественнаго, эволюціоннаго развитія, составляющей альфу и омегу всего научнаго бытія и исповѣданія ихъ, — они доказываютъ, привлекая въ качествѣ элементовъ, связанныхъ якобы генетическимъ родствомъ съ христіанствомъ, не одну лишь этику античныхъ философовъ, но и ученія восточныхъ религій и др.,—представляя дѣло такимъ образомъ, что въ эпоху происхожденія, распространенія и раскрытія христіанства произошло необычайное сближеніе и взаимодѣйствіе самыхъ разнохарактерныхъ, повидимому, элементовъ. Христіанство же явилось будто бы лишь какъ результатъ такого взаимодѣйствія, хотя разложить его ученіе на первоначальные составные элементы все же не всегда возможно, ибо въ вихрѣ предполагаемаго синкретистическаго круговорота самыхъ разнородныхъ элементовъ эти послѣдніе могли измѣняться почти до неузнаваемости, могли входить въ самыя неожиданныя комбинаціи..

И защитники независимаго отъ предшествующаго развитія античнаго міра происхожденія христіанской нравственности, какъ божественнаго откровенія, въ своихъ апологетическихъ построеніяхъ принимаютъ различныя направленія. Одни доказываютъ, что языческій міръ, въ лицѣ даже своихъ лучшихъ и благороднѣйшихъ представителей, не могъ не только произвести изъ себя, путемъ естественнаго развитія, христіанскаго ученія о нравственности, но даже не въ состояніи былъ приблизиться къ нему. Другіе допускаютъ, что душа, по природѣ христіанства, не утратила и въ язычествѣ способности къ воспріятію отъ Бога откровенія естественнаго — въ природѣ внѣшней и во внушеніяхъ со-

вѣсти, а потому и въ этикѣ античныхъ философовъ они не отрицаютъ постепеннаго усовершенствованія и приближенія къ христіанству. Языческій міръ, такимъ образомъ, не отрицательнымъ лишь путемъ подготовлялся къ христіанскому откровенію, но и положительнымъ шелъ, въ лицѣ достойнѣйшихъ своихъ представителей, ему навстрѣчу со своими чаяніями и запросами, со своими понятіями о добрѣ и злѣ—хотя и неполными, смутными и недостаточными, но въ существѣ все же истинными,—и принялъ христіанство, какъ „чаяніе языковъ“, какъ прямой и желанный отвѣтъ на свои насущные запросы ума и сердца. Въ эллинской „мудрости“ раскрывалось, слѣдовательно, положительное предощущеніе и предвареніе христіанства, при томъ такъ, что въ ней человѣчество приготовлялось и воспитывалось къ усвоенію христіанства съ другой стороны, чѣмъ въ іудействѣ. „Эллины, народъ „мудрости“ (1 Кор. I, 22. 23), раскрыли идеаль любви человеческой и къ человѣку, возвысивъ ее до наивысшаго ея разума и идеи (λόγος, міръ идей). Израиль, народъ „знаменій“, проявилъ міру любовь Божію и къ Богу, какъ избранникъ этой любви, носитель завѣта Бога съ человѣкомъ, хранитель чудныхъ знаменій и откровеній (λόγια) любви Бога къ людямъ и любви людей къ Богу (Рим. III, 1 сл. ср. IX, 4—5). Своею философіей и исторіей эллинизмъ подготовилъ человѣчество къ усвоенію разума новозавѣтной любви,—своею религіей и исторіей іудейство подготовило явленіе по плоти отъ Матери Дѣвы—Того, кто осуществилъ эту любовь. Тамъ—λόγος σπέρματιχός, здѣсь—Сѣмя Жены. Тамъ любовь какъ созерцаніе божественнаго міра идей или Логоса, здѣсь—любовь, какъ рожденіе отъ Жены безгрѣшной плоти Логоса. Въ осуществленіи христіанскаго идеала любви или „рожденіи“ Богочеловѣка „отъ Жены“,—въ этой „великой благочестія тайнѣ явленія Бога во плоти“, выраженной у Іоанна Богослова словами: „Слово плотью стало—Λόγος σάρξ ἐγένετο,—Слово—Λόγος“ соотвѣтствуетъ эллинизму, плоть—σάρξ—іудейству, а самое осуществленіе идеала, это великое и таинственное стало—ἐγένετο принадлежитъ Христу—Богочеловѣку (Іоан. III, 16; Іоан. IV, 9, 10; Римл. V, 9; Галат. IV, 4; Колос. I, 13 и мн. др. ¹⁾“.

¹⁾ Проф. М. Д. Муретовъ, Новозавѣтная пѣснь любви сравнительно съ Пиромъ Платона и Пѣснью Пѣсней. Св. Троицк. Сергіева Лавра. 1903, стр. 74.

Исслѣдователями сдѣлано весьма многое и для уясненія вопроса, что именно сходнаго съ христіанствомъ—какъ оно раскрыто въ своихъ перво-источникахъ—усматривается въ этикѣ античныхъ философовъ. Кромѣ многочисленныхъ попытокъ сравненія этическихъ воззрѣній греческихъ философовъ, преимущественно того или другого изъ выдающихся философовъ въ отдѣльности, съ нравственнымъ ученіемъ христіанства со стороны общихъ основъ и частныхъ положеній,—еще въ XVII столѣтіи былъ представленъ достойный вниманія опытъ *Observationes* изъ греческихъ писателей, въ сопоставленіи съ соотвѣтствующими изреченіями новозавѣтнаго откровенія. Такъ, ученый James Price собралъ указанный матеріаль—преимущественно для евангелій Маттея и Луки—въ своемъ изданіи: *Priceus, Commentaria in varios Novi Testamenti libros* 1660. Гораздо болѣе обширный матеріаль изъ іудейской и греко-римской литературы въ качествѣ параллелей къ ученію Новаго Завѣта собралъ *Johann Jacob Wetstein* въ своемъ не потерявшемъ доселѣ значенія изданіи Новаго Завѣта (*Novum Testamentum Graecum. Amstelaedami, t. I и II* 1751—1752). Хотя здѣсь и не примѣнена въ надлежащей степени необходимая критика, такъ что *Valckenaer* о трудѣ *Wetstein*'а въ данномъ отношеніи выражается даже, что въ немъ, какъ въ томъ полотнѣ, которое Ап. Петрѣ созерцалъ въ видѣніи, можно усматривать рядомъ животныхъ чистыхъ и не чистыхъ ¹⁾,—однако извѣстный *Adolf Deissmann* утверждаетъ, что переиздать трудъ *Wetstein*'а, воспользовавшись, конечно, приэтомъ всѣми наличными средствами и свѣдѣніями, какія мы имѣемъ теперь въ данной области,—было бы достойной жизненной задачей серьезнаго исслѣдователя ²⁾. Изъ трудовъ прошлаго столѣтія заслуживаетъ вниманія книга *Schneider*'а *Christliche Klänge aus den Griechischen und Römischen Klassikern*. Götta, 1865, гдѣ изъ философовъ привлекается, впрочемъ, лишь Платонъ, но въ „предисловіи и введеніи“ даются довольно цѣнные принципиальныя соображенія. Изъ сочиненій, наконецъ, текущаго столѣтія слѣдуетъ упомянуть работы *Georg*'а *Heinrici*—особенно объ организаціи коринѣской общины (въ комментаріяхъ на 2 Коринѣ. 1887) и „*Die Bergpredigt, begriffsgeschichtlich untersucht.*“ Leipzig 1905.

¹⁾ *G. Heinrici*, *Die Bergpredigt*, S. 13.

²⁾ *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen, 1909, S. 2.

Все это—только примѣрные иллюстраціи того положенія, что взятая И. Я. Чаленкомъ область изслѣдованія, сама по себѣ существенно важная, изобилуетъ уже многими цѣнными трудами, разъясняющими данный вопросъ съ различныхъ сторонъ и въ разнообразныхъ направленіяхъ. Существуютъ и такого рода изслѣдованія, которыя по основной точкѣ зрѣнія и по выводамъ довольно близко подходятъ къ основнымъ тезисамъ диссертациі И. Я. Чаленка.

Все это естественно побуждало автора, предварительно изложенія систематической части своего изслѣдованія, поставить и рѣшить вопросъ о томъ, что собственно представляетъ его работа по отношенію къ предшествовавшимъ опытамъ изученія взятаго вопроса и на чемъ основывается самый ея *raison d'être* въ ученой литературѣ. Отсюда происходитъ часть 1-ая изслѣдованія И. Я. Чаленко: „Историческій обзоръ литературы предмета“. Самъ авторъ оговаривается, что его обзоръ „по своимъ задачамъ относится къ низшему типу „историко-литературныхъ обзоровъ“, являясь какъ бы „введеніемъ“ ко второй части“¹⁾. „Самостоятельное научное значеніе такому историческому обзору литературы данного предмета приписать врядъ ли возможно, да и самый терминъ „историческій обзоръ“ въ этомъ случаѣ не вполне точно соотвѣтствуетъ обозначаемому имъ понятію, поскольку центръ тяжести въ такомъ „обзорѣ“ заключается не столько въ указаніи историческаго развитія различныхъ мнѣній и сужденій о данномъ предметѣ, сколько въ логическомъ распредѣленіи этихъ мнѣній и сужденій по извѣстнымъ группамъ. Подобнаго рода трудъ можетъ представлять извѣстный интересъ и имѣть нѣкоторое научное значеніе, лишь какъ болѣе или менѣе *систематизированный* *подготовительный* матеріалъ для историко-критическаго обзора литературы данного предмета въ точномъ смыслѣ этого слова“²⁾. Однако и такого рода упрощенная задача „обзора“ собственно не вполне осуществлена авторомъ. „Систематизація“ И. Я. Чаленка ограничивается лишь подведеніемъ излагаемыхъ здѣсь воззрѣній по интересующему автора вопросу весьма многочисленныхъ ученыхъ—подъ нѣсколько рубрикъ, изъ коихъ основныхъ—двѣ. Къ первой отнесены ученые изслѣдователи, ставящіе христіанство въ генетическую зависимость отъ естественнаго историческаго хода религіозно-

1) Стр. XVII.

2) Стр. XVII.

нравственнаго развитія до-христіанскаго человѣчества. Эта категория разбивается на три подраздѣленія. Ученые, отнесенные къ каждой изъ отмѣченныхъ у автора рубрикъ, имѣютъ между собой, конечно, больше сходства, чѣмъ различія. Излагать послѣдовательно воззрѣнія каждого изъ нихъ не было, поэтому, по моему мнѣнію, особой нужды. Отсюда могло получиться иногда утомительное однообразіе, отпугивающее читателя обиліемъ матеріала, безъ ясныхъ и раздѣльныхъ выводовъ. Было бы, кажется, болѣе цѣлесообразно въ каждомъ изъ указанныхъ типовъ воззрѣнія выдѣлить и охарактеризовать—какъ общую имъ всѣмъ основу, такъ и различные частные, наиболѣе типичные оттѣнки аргументаціи и особенности въ раскрытіи и обоснованіи общихъ имъ всѣмъ тезисовъ. Такая постановка потребовала бы отъ автора значительной работы, но дала бы дѣйствительно цѣнные результаты, въ сжатой формѣ сообщила бы ясное представленіе о каждомъ типѣ воззрѣній въ его существенныхъ положеніяхъ и главнѣйшихъ обоснованіяхъ, причемъ достаточно видны были бы его сильныя и слабыя стороны. Въ настоящемъ видѣ дана, дѣйствительно,—какъ сознается самъ И. Я. Чаленко,—лишь подготовительная работа, которую самому автору выполнить было необходимо, но читателю предлагать въ настоящемъ видѣ не было настоятельной нужды и серьезныхъ побужденій. И. Я. Чаленко предпринялъ и вынесъ громадную, колоссальную работу, приведшую въ изумленіе известнаго писателя В. В. Розанова—особенно потому, что она выполнена въ провинціи, но авторъ не довелъ своей работы до конца и тѣмъ, конечно, въ нѣкоторой степени обезцѣнилъ. Разсматриваемый же въ своемъ настоящемъ видѣ, „обзоръ“ вообще отличается рѣдкою полнотою и обстоятельностью, но встрѣчаются и пробѣлы, которые могутъ быть поставлены автору въ пассивъ, особенно принимая во вниманіе тотъ методъ, коего онъ держится. Напримѣръ, въ обзорѣ реферированъ трактатъ проф. И. В. Попова „Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства“. Но интересующій И. Я. Чаленко вопросъ затрогивается проф. И. В. Поповымъ и въ его магистерской диссертациі: „Естественный нравственный законъ (Психологическія основы нравственности)“. Сергіевъ Посадъ. 1897, гл. IV, стр. 402 слѣд. Здѣсь доказывается тотъ тезисъ, что „идеаль единенія и гармоніи въ различныхъ формахъ получилъ свое выраженіе уже въ

языческой древности. Но завершеніемъ его служить нравственное ученіе христіанства“ (стр. 403). Не отмѣчено въ обзорѣ и сочиненіе (актовая рѣчь) проф. М. Д. Муретова „Новозавѣтная пѣснь любви сравнительно съ Пиромъ Платона и Пѣснью Пѣсней“. 1903,—содержащее немало цѣнныхъ и глубокихъ мыслей и наблюденій ¹⁾). Опущено и изслѣдованіе (актовая рѣчь) проф. Вл. А. Никольскаго: „Христіанское ученіе о любви ко врагамъ въ его отношеніи къ ученію классической древности“. Казань, 1911 г.,—выясняющее вопросъ объ отношеніи христіанскаго ученія къ античной этикѣ въ томъ пунктѣ, который представляетъ собою, по мнѣнію весьма многихъ и авторитетныхъ ученыхъ, наиболѣе характерное и специфическое отличіе и наиболѣе яркое и замѣчательное превосходство богооткровенной религіи по сравненію съ язычествомъ. При „обзорѣ“ воззрѣній иностранныхъ ученыхъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что иногда излагаются довольно подробно взгляды менѣе характерные, и лишь бѣгло упоминаются имена авторовъ, къ точкѣ зрѣнія коихъ приближается самъ авторъ. Для примѣра можно указать А. Bonhöffer'a, автора сочиненій „Epiktet und die Stoa“ Stuttg. 1890. „Die Ethik des Stoikers Epiktet“ Stuttg. 1894 ²⁾), а также „Epiktet und das neue Testament. Giessen, 1911. Такие случаи особенно досадны, ибо они являются препятствіемъ къ осуществленію той цѣли обзора, чтобы „въ немъ давался матеріалъ для критическаго сужденія о томъ, привнесъ ли авторъ даннаго сочиненія что-либо существенно новое и цѣнное отъ себя къ тому, что уже было сдѣлано“ ³⁾). Иногда въ „обзорѣ“ разсматриваются воззрѣнія такихъ писателей, кои высказали ихъ лишь мимоходомъ, вообще же не занимались изслѣдуемымъ вопросомъ спеціально. Не было особой нужды и уважительныхъ основаній привлекать подобные случаи, увеличивая объемъ книги.

Но все это—не столь важное и, во всякомъ случаѣ, не самое важное. Таковымъ мнѣ представляется то обстоятельство, что нѣтъ соответствія между второй—систематическою—частью и первой, поскольку въ ней изложены воззрѣнія,

¹⁾ Другія сочиненія проф. М. Д. Муретова упоминаются: „Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова“. Москва, 1885; „Ученіе о Логосѣ Іоанна Богослова въ его отношеніи къ философіи Филона Александрійскаго“ и „Эрнестъ Ренанъ и его „Жизнь Іисуса“.

²⁾ I, стр. 416.

³⁾ Стр. XVII.

утверждающія зависимость христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ. Эти воззрѣнія—въ большинствѣ случаевъ—предполагаютъ и указываютъ въ греческой философіи лишь элементы и отдѣльные моменты, послужившіе—наряду съ другими факторами и подъ ихъ воздѣйствіемъ—т. ск., матеріаломъ, изъ коего образовалось христіанское ученіе о нравственности; тогда какъ въ изслѣдованіи И. Я. Чаленко сравнивается каждая изъ взятыхъ авторомъ для разсмотрѣнія философскихъ системъ въ ея цѣломъ съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, въ связи съ другими предполагаемыми факторами. Въ указанномъ отношеніи характерны, напр., слѣдующія замѣчанія о Сократѣ: „во всякомъ случаѣ, несомнѣнно то, что *глубокаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи у Сократа... не было*“¹⁾; „у Сократа нѣтъ яснаго и опредѣленнаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души и, кромѣ того, совершенно нѣтъ и помину о воскресеніи изъ мертвыхъ въ прежнее тѣлѣ“²⁾; о Платонѣ: „у Платона никакъ не можетъ быть рѣчи о Богѣ, какъ *объективной мѣры познанія вещей* въ смыслѣ христіанскаго ученія, согласно которому Богъ воздѣйствовалъ людямъ чрезъ Иисуса Христа истину въ ея готовой и притомъ адекватной формѣ“³⁾. Конечно, выдѣленіе одного изъ нѣсколькихъ факторовъ—съ цѣлью детальнаго научнаго изслѣдованія его природы и вліяній—вполнѣ законно, однако, когда дѣлаются общіе выводы, слѣдуетъ непременно имѣть въ виду и другіе факторы. Воззрѣнія, съ коими И. Я. Чаленко приходится имѣть дѣло, не отрицаютъ важнаго отличія философской этики отъ христіанской, но они надѣются устранить его значеніе напоминаніемъ, что тамъ—философія, а здѣсь—религія, каждое—явленіе *sui generis*, почему и „условія образованія понятій въ области философіи, съ одной стороны, и религіи, съ другой, а равно философскаго и религіознаго наученія—различны“⁴⁾. Отрицающіе сверхъестественное происхожденіе христіанской нравственности собственно вѣдь утверждаютъ, что это ученіе не содержитъ ничего новаго по существу, для чего нельзя было бы найти прецедентовъ и задатковъ, основныхъ элементовъ въ предшествую-

¹⁾ II, стр. 174.

²⁾ Стр. 176.

³⁾ II, стр. 355.

⁴⁾ *S. Heinrichi*, Die Bergpredigt, SS. 4—6. Что христіанство побѣдило стоицизмъ именно какъ религія—это утвержденіе является однимъ изъ основныхъ тезисовъ сочиненія *Bonhöffer'a* *Epiktet und das neue Testament*.

щемъ ходѣ культурно-историческаго развитія. Чтобы облегчить для себя аргументацію, сторонники указаннаго воззрѣнія стремятся, — какъ уже упоминалось, — расширить объемъ привлекаемыхъ ими матеріаловъ почти до безконечности. Въ частности, привлекаются—въ цѣляхъ сближенія съ христіанствомъ—не только іудейство, но и восточныя религіи, особенно, т. н., Передней Азіи, мистерическіе культы и т. д. Въ виду такихъ предпосылокъ, иногда считаютъ нужнымъ подчеркивать плодотворное воздѣйствіе на первохристіанскую этику собственно уже не философской, а именно *народной античной этики* ¹⁾.

Однако, быть можетъ, самый характеръ и особенности этики античныхъ философовъ таковы, что не допускали приращенія къ нимъ инородныхъ началъ и существенной трансформаціи? И. Я. Чаленко полагаетъ именно такъ, и на этомъ его тезисѣ и слѣдуетъ теперь остановиться. Авторъ устанавливаетъ два основныхъ морально-психическихъ типа: разсудочно интеллектуальный и сердечно-волевой, — „настолько кореннымъ образомъ различающіеся между собой, что между ними нѣтъ непосредственнаго психологическаго перехода, вслѣдствіе чего измѣненіе одного изъ нихъ въ другой, противоположный ему, предполагаетъ на простую эволюцію, а коренной переворотъ во всей душевной структурѣ даннаго лица или общества“ ²⁾. И. Я. Чаленко подробно характеризуетъ тотъ и другой типъ, — и, прежде всего, повидимому, на основаніи апріорныхъ данныхъ ³⁾, потому что, закончивъ эту характеристику, авторъ ставитъ вопросъ: „къ какому же изъ этихъ двухъ морально-психологическихъ типовъ мы должны отнести, съ одной стороны, типъ истиннаго христіанина, какъ онъ обрисованъ въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, съ другой стороны—типъ античнаго философа—моралиста?“ И даетъ отвѣтъ, что „новозавѣтный идеаль нравственнаго совершенства, въ своихъ основныхъ чертахъ, оказывается совпадающимъ съ отмѣченными выше характерными чертами сердечно—волевого моральнаго типа“ ⁴⁾. Между тѣмъ ученіе античныхъ философовъ относится „къ антиподу“ морально-психологическаго типа—„къ типу разсудочно—интеллектуальному“ ⁵⁾. Итакъ оба типа, повидимому, относятся къ области естественно-психологическихъ явленій, однако, съ

¹⁾ А. *Deissmann*, *Licht vom Osten*, S. 233 ff.

²⁾ II, стр. 2.

³⁾ II, стр. 3 слѣд.

⁴⁾ II, стр. 23.

⁵⁾ II, стр. 67.

другой стороны,—какъ по существу дѣла, такъ и у И. Я. Чаленки, конечно, предполагается, что сердечно-волевой моральный типъ—въ его подлинномъ видѣ данный лишь въ христіанствѣ—не можетъ проявляться и раскрываться въ своемъ подлинномъ совершенствѣ на почвѣ натуральной человѣческой невозрожденности и обусловливается благодатнымъ возрожденіемъ. Какъ таковой, сердечно-волевой типъ собственно не можетъ ставиться въ параллель съ разсудочно-интеллектуальнымъ, и послѣдній сразу оказывается не только недостаточнымъ и одностороннимъ по своему направленію и содержанію, но—прямо и рѣшительно—искаженіемъ и извращеніемъ нормального и должнаго. Во всякомъ случаѣ, ставя такой кардинальный тезисъ, слѣдовало, думается, формулировать его со всею опредѣленностью и ясностію. Между тѣмъ у И. Я. Чаленка не сказано ясно и категорически: могъ ли сердечно-волевой типъ—въ теоріи и жизни—хотя бы въ зачаточномъ состояніи—проявляться и раскрываться до и внѣ христіанства, собственными силами самого невозрожденнаго человѣка,—или здѣсь ему не оказывалось не только простора, но и никакого мѣста. Относительно античныхъ философовъ И. Я. Чаленко пришелъ къ совершенно безотрадному и отрицательному выводу. Но какъ обстояло дѣло въ другихъ сферахъ до-христіанскаго человѣчества? По этому вопросу у автора можно найти только намекъ. На стр. 99 И. Я. Чаленко пишетъ: „и если античный міръ не проявилъ, всетаки, такой крайней инертности и пассивности, какими характеризуется исторія восточныхъ народовъ, то это естественнѣе всего объясняется тѣмъ фактомъ, что натуралистическое міросозерцаніе въ античномъ мірѣ не было проведено съ такою строгою послѣдовательностію, какъ у народовъ восточныхъ, нагляднымъ доказательствомъ чего можетъ служить наличность въ античномъ обществѣ такого рода протестовъ противъ крайняго приниженія индивидуальной человѣческой личности, каковы, напримѣръ, тотъ, выразителями котораго, между прочимъ, явились и софисты“¹⁾. Слѣдовательно, у другихъ—восточныхъ—народовъ дѣло въ данномъ отношеніи—по автору—обстояло еще хуже, чѣмъ у грековъ. А народъ іудейскій? А нравственное ученіе Ветхаго Завѣта? Къ какому типу оно принадлежало? На этотъ вопросъ настоятельно необходимо было дать опредѣленный отвѣтъ, ибо іудейство

¹⁾ II, стр. 99.

вѣдь разсматривается многими въ качествѣ важнаго фактора того синкретизма, въ результатѣ коего будто бы образовалось христіанство. Съ другой стороны, о „морально-психологическомъ типѣ истиннаго послѣдователя Христова“ говорится, что въ немъ „несомнѣнно содержатся черты сердечно-волевого типа на высшихъ ступеняхъ его послѣдовательнаго и нормальнаго развитія“. Не предполагаются ли здѣсь низшія ступени развитія сердечно-волевого типа?

Однако, основная точка зрѣнія И. Я. Чаленка, его коренное убѣжденіе въ полярной противоположности двухъ основныхъ моральныхъ типовъ, при коей непосредственный переходъ изъ одного въ другой совершенно невозможенъ, не только выражена вполне опредѣленно, но и положена „во главу ума“ изслѣдованія И. Я. Чаленко и проведена въ немъ со всею послѣдовательностію. Но этотъ тезисъ нуждается, по моему мнѣнію, въ серьезныхъ оговоркахъ и существенныхъ ограниченіяхъ, а въ приданной ему И. Я. Чаленкомъ слишкомъ категорической формулировкѣ даже не совсѣмъ правиленъ.

1) съ точки зрѣнія понятія о душѣ и ея способностяхъ, какъ оно устанавливается современной психологіей. На отдѣльныя способности души она смотритъ лишь какъ на различныя проявленія одной и той же силы. Съ этой точки зрѣнія едва ли можно признать, напр., убѣдительно слѣдующее замѣчаніе автора: „энергетическій моментъ въ аристотелевскомъ понятіи о добродѣтели, конечно, выраженъ вполне ясно и опредѣленно, но дѣло въ томъ, что въ данномъ случаѣ у него идетъ рѣчь объ энергіи, или дѣятельности, нашего *теоретическаго разума*, а не объ энергіи волевой и не о напряженности въ жизни человѣческаго сердца, слѣдовательно, не объ энергіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова“¹⁾.

Но разсматриваемый тезисъ не выдерживаетъ строгой критики также и съ исторической точки зрѣнія. Считается безспорнымъ, что грекамъ отъ природы присуще было эстетическое чувство, особенно чувство мѣры. Оно значительно подкрѣпляло чувство нравственное. Нельзя отрицать въ нихъ и присутствія чувства нѣжности, или симпатическаго чувства. И въ диссертациі И. Я. Чаленка отмѣчается, напр., что Сократу въ значительной степени было присуще чувство эстетическое, которое часто получало отѣнокъ чувства, близкаго къ религіозному“²⁾; „справедли-

¹⁾ II, 650.

²⁾ II, стр. 155.

вость, эта высочайшая изъ добродѣтелей и какъ бы синтезъ всѣхъ другихъ добродѣтелей,—у Платона совпадаетъ съ понятіемъ здоровья души человѣка, обладающаго этою „добродѣтелью“, или съ понятіемъ душевнаго мира и гармоніи¹⁾. Чувство эстетическое не потеряло своего значенія даже у стоиковъ, какъ это отмѣчается и у самого автора. „Хризиппъ, напр., въ своемъ сочиненіи „Пері тоῦ καλοῦ“ всѣ отдѣльные предикаты, какими, по его мнѣнію, обладаетъ благо, старается свести, въ концѣ концовъ, къ понятію „прекраснаго“, а это послѣднее, въ свою очередь, отождествляетъ съ понятіемъ *блага*,—такъ что у стоиковъ, въ особенности у Хризиппа, идетъ рѣчь уже не о сопоставленіи этихъ понятій, а объ ихъ тождествѣ по существу. Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ „благомъ“ или „прекраснымъ“ Хризиппъ отождествляетъ и понятіе *добродѣтели*. Красота, или благо, души и ея здоровье, или добродѣтель, заключается въ ея *симметріи*“²⁾. Да и что такое „счастье“, которое, — не говоря уже о Сократѣ³⁾, Аристотелѣ⁴⁾, — даже по ученію стоиковъ, является „конечною цѣлью всѣхъ человѣческихъ желаній, стремленій и всей добродѣтельной дѣятельности человѣка“⁵⁾ и котораго—по Марку Аврелію—человѣкъ, благодаря своему разуму, можетъ достигать въ такой степени, что его, по справедливости, можно считать равнымъ Богу⁶⁾, — что такое это „счастье“, какъ не выраженіе глубочайшей потребности человѣческаго *сердца*? Объ Аристотелѣ авторъ говоритъ, что эвдемоніамъ, по всей справедливости, долженъ быть признанъ характерною чертою въ его ученіи о конечной цѣли человѣческихъ стремленій“⁷⁾. „Высочайшее благо каждаго человѣка Аристотель полагаетъ въ блаженствѣ, а послѣднее, по его мнѣнію, заключается въ разумной, или согласной съ добродѣтелью, дѣятельности человѣка, получающей характеръ прочнаго, неизмѣннаго навыка и непрерывно сопровождающейся, въ качествѣ своего естественнаго слѣдствія, чувствомъ удовольствія и пріятности“⁸⁾. Созерцательная жизнь по Аристотелю доставляетъ человѣку удивительныя по чистотѣ и силѣ наслажденія, совершенный душевный покой и самоудовлетвореніе⁹⁾. Даже о Маркѣ Авреліи сообщается,

1) II, 534.

2) II, 814, ср. стр. 817, 1168.

3) II, стр. 230, 238.

4) II, стр. 671.

5) II, 804 ср. 807, 935.

6) II, 1007.

7) II, стр. 704.

8) II, 615.

9) Стр. 622. См. также 671, 688 и др.

что хотя онъ до глубины души былъ разочарованъ во всемъ земномъ, однако стремленіе до дна испытать чашу наслажденій здѣсь, на землѣ, у него было въ высшей степени развито ¹⁾. Говоритъ авторъ и о добрыхъ „*стремленіяхъ*“ античнаго человѣка, росту и развитію которыхъ способствовала, между прочимъ, и философски-реформаторская дѣятельность Сократа, и окончательное и полное удовлетвореніе коихъ дало христіанство“ ²⁾. Слѣдовательно, и на основаніи данныхъ, находящихся даже въ разсматриваемой книгѣ, нельзя утверждать объ этикѣ античныхъ философовъ, что въ ней совершенно игнорировались сердечная и волевая способности человѣка, и что ихъ этической типъ не имѣлъ даже никакихъ точекъ соприкосновенія съ сердечно-волевымъ типомъ, какъ со своимъ „антиподомъ“. Напротивъ, самъ авторъ констатируетъ присутствіе и въ этическихъ ученіяхъ древнихъ философовъ характерныхъ элементовъ, кои И. Я. Чаленко считаетъ специфическою принадлежностію сердечно-волевого типа. Напримѣръ, о Платонѣ мы читаемъ: „объ тенденціи—и теистически-спиритуалистическая и натуралистически-пантеистическая — *совмѣстно* красною нитью проходятъ черезъ всю философію Платона, уживаясь въ его умѣ, не смотря на свою кажущуюся логическую несовмѣстимость“ ³⁾. „Теологія Платона, именно благодаря присутствію въ ней, наряду съ натуралистически-пантеистическимъ моментомъ, также момента теистически-спиритуалистическаго, хотя и неопредѣленнаго и чисто теоретическаго,—сыграла довольно крупную міровую роль въ дѣлѣ подготовленія античнаго общества къ усвоенію христіанскаго ученія о Богѣ, въ смыслѣ созданія въ античномъ мірѣ благопріятнаго этому душевнаго настроенія“ ⁴⁾. И вообще, по словамъ самого И. Я. Чаленка, представители античной философіи „развивали у своихъ послѣдователей *стремленіе* къ супранатуралистическимъ и альтруистическимъ нравственнымъ идеаламъ“, такъ что христіанство, со своими супранатуралистическими и альтруистическими идеалами нравственности, явилось желаннымъ историческимъ отвѣтомъ на эти душевные запросы античнаго міра ⁵⁾. А вотъ, наконецъ, и еще одно знаменательное признаніе, неблагопріятное для защиты разсматриваемаго тезиса во всей его категоричности. „Въ реальной жизни и

¹⁾ II, 1023.

²⁾ II, 243, 252; ср. также 261, 403—404 и др.

³⁾ II, 403.

⁴⁾ II, 403.

⁵⁾ II, стр. 1179.

тотъ и другой типъ, въ своемъ чистомъ видѣ, конечно, встрѣчаются сравнительно рѣдко; въ большинствѣ же случаевъ намъ приходится констатировать лишь фактъ *преобладанія* въ томъ или иномъ лицѣ чертъ того или иного изъ обоихъ морально-психологическихъ типовъ¹⁾.

2) Если этические воззрѣнія древнихъ греческихъ философовъ представляли собой діаметральную противоположность христіанскому ученію и не имѣли съ послѣднимъ никакихъ точекъ соприкосновенія, то непонятнымъ и необъяснимымъ представлялся бы тотъ фактъ, что уже въ новозавѣтныхъ писаніяхъ употребляются термины, взятые изъ области современной философіи, а въ писаніяхъ святоотеческихъ такіе термины получаютъ широкое употребленіе. Конечно, изъ tego обстоятельства, что употребляются и тамъ и здѣсь тождественные термины, еще нельзя дѣлать заключенія, что и понятія, выражаемые ими, вполне тождественны, какъ это допускаетъ, напримѣръ, нерѣдко Deissmann²⁾. Въ христіанствѣ понятія, которыя были уже извѣстны и языческому міру, существенно преобразуются, возвышаются, одухотворяются иногда до неузнаваемости, однако уже самый фактъ пользованія ими доказываетъ, что въ этическихъ понятіяхъ древнихъ философовъ было и здоровое ядро, правильное содержаніе, хотя и далекое до совершенства³⁾. Во всякомъ случаѣ христіанство находило для выраженія своихъ истинъ положительныя точки опоры и въ современной ему философіи, а не одно лишь враждебное и противоборствующее. „Элементовъ истиннаго и правильнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ согласнаго съ даннымъ въ христіанствѣ міровоззрѣніемъ находили такъ много, что со времени Климента алекс. определенно высказывался или молчаливо предполагался взглядъ на мудрость эллиновъ, какъ на предуготовленіе къ совершенному знанію, въ полнотѣ открывшемуся во Христѣ“⁴⁾. Въ результатѣ работы богословской мысли въ святоотече-

¹⁾ II, стр. 22.

²⁾ См. „Bibelstudien“ и „Neue Bibelstudien“, а также „Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.“. Tübingen, 1909, SS. 23—230.

³⁾ Ср. A. Deissmann, Licht vom Osten, S. 50: in der religiös schöpferischen Urzeit ist die Wortbildende Kraft des Christentums bei weitem nicht so gross, als seine begriffsumbildende Wirkung.

⁴⁾ Проф. Н. И. Сагарда, Древне-церковная богословская наука на греческомъ востокѣ въ періодъ расцвѣта (IV—V вв.), стр. 55.

скій періодъ было „не превращеніе христіанства въ эллинизмъ, а наоборотъ: обращеніе эллинизма въ христіанство... Какъ въ другихъ областяхъ жизни, такъ и здѣсь, въ сферѣ философіи, христіанская религія извлекла всѣ свѣжіе соки, преобразовала ихъ сообразно своему собственному духу и и усвоила себѣ, какъ принадлежащую себѣ собственность“¹⁾.

3) Какъ объяснить съ точки зрѣнія автора то обстоятельство, что и на почвѣ христіанства имѣло мѣсто интеллектуалистическое направленіе въ этикѣ, и притомъ въ такой области, какъ мистицизмъ. Смотря по тому, интеллектъ или воля представляются преобладающими въ осуществленіи мистическаго стремленія, — въ христіанской мистикѣ различаются два направленія²⁾. П. Мининъ отмѣчаетъ два главныхъ направленія въ древне-церковной мистикѣ,—одно абстрактно-спекулятивное, другое нравственно-практическое. Въ первомъ направленіи „центръ мистической жизни полагается въ гносисѣ, и процессъ обоженія совершается главнымъ образомъ на пути абстрактно-спекулятивной дѣятельности мысли“³⁾.

По моему мнѣнію, авторъ напрасно принялъ за основу классификаціи этическихъ типовъ или идеаловъ формальное различеніе ихъ по тѣмъ способностямъ, какія принимали преобладающее значеніе въ созданіи этихъ идеаловъ и наложили на нихъ свой отпечатокъ. Авторъ, по моему мнѣнію, имѣлъ всѣ данныя и основанія положить въ основу ихъ различенія реальныя начала,—любовь, съ одной стороны, и эгоизмъ, съ другой. Данныя эти въ изобиліи разсѣяны, въ самой разсматриваемой диссертациі. Напр., „въ центрѣ всѣхъ жизненныхъ стремленій человѣка Платонъ полагается личное, эгоистическое счастье индивидуума“. „Объ отреченіи отъ своего личнаго счастья въ пользу другихъ людей, о подавленіи эгоистическихъ склонностей нашего индивидуальнаго „я“—у Платона въ данномъ случаѣ нѣтъ и рѣчи“ (II, 510 см. также стр. 534—535, 537,

¹⁾ Проф. А. А. Спасскій, Исторія догматическихъ движеній въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ. Т. I. Сергіевъ Посадъ 1906 г., стр. 650—651.

²⁾ См. F. A. Bernard, Beiträge zur mystischen Theologie. Augsburg, 1847; A. Harnack, Lehrbuch Dogmengeschichte I, SS. 564—567; III, S. 382; 144—145; Bigg, The Christian Platonists of Alex. 1886, p. 51 ff.

³⁾ Главное направленіе древне-церковной мистики. Богосл. Вѣстн. 1911 г., декабрь, стр. 830.

549, 671, 704, 711, 935, 939, 943, 990, 996, 997, 1086, 1182 и др. второго тома). Не потому ли въ христіанскія этическія ученія и произвели на автора впечатлѣніе сухости, жесткости, холодности, какъ бы сухой разсудочности и безсердечія, что они не согрѣты началомъ той истинной любви къ Богу и ближнимъ, которая открылась міру лишь во Христѣ? Но въ основѣ языческой нравственности лежала также дѣятельность сердца (Римл. II, 14—15), а не разсудка. Предъ авторомъ, какъ мнѣ кажется, возникалъ во всей силѣ вопросъ: возможна ли на пантеистической основѣ истинная любовь даже къ людямъ, не говоря уже о любви къ Богу, которая исключается самою сущностью пантеистическаго міровоззрѣнія,—и вообще—вопросъ объ отношеніи пантеистической этики къ христіанской нравственности, основа и сущность коей откровеніе „живого Бога“, Бога-Любви¹⁾). Въ такой постановкѣ разумѣемый вопросъ получилъ бы и болѣе широкое апологетическое значеніе—уясненія отношенія этики, покоящейся на пантеистическихъ основахъ, къ этикѣ христіанской и принципиальной, по существу, недостаточности первой въ виду и по сравненію со второй.

Но И. Я. Чаленко не только утверждаетъ, что „типы античнаго философа-моралиста и христіанина различаются между собой кореннымъ принципиальнымъ образомъ, но также и то, что историческое развитіе перваго изъ этихъ типовъ шло не въ направленіи сближенія съ типомъ христіанина, а въ направленіи обратномъ²⁾). Авторъ констатируетъ „постепенно развивающееся разложеніе основъ традиціонныхъ этическихъ воззрѣній античнаго міра и постепенное вырожденіе морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, поскольку это разложеніе и вырожденіе отразилось въ произведеніяхъ наиболѣе видныхъ представителей античной философіи“³⁾). Со своей стороны полагаю, это положеніе во всей его категоричности и не доказано въ сочиненіи да и вообще не доказуемо. Авторъ самъ дѣлаетъ

¹⁾ Пантеистическое міровоззрѣніе оказывается безсильнымъ въ объясненіи происхожденія, сущности и значенія въ мірѣ зла, почему вынуждено совершенно устранить эту проблему отрицаніемъ „нравственнаго зла, т. е. грѣха въ объективномъ смыслѣ этого слова“ (II, стр. 869—о Сенекѣ), и даже требуетъ оправданія зла, какъ воплощѣ нормальнаго явленія (см., напр., II, стр. 960—961—объ Эдиктетѣ).

²⁾ II, стр. 3.

³⁾ II, стр. 1175.

такія оговорки, которыя лишаютъ указанный тезисъ того безусловнаго значенія, какое авторъ ему иногда придаетъ. По собственнымъ словамъ, И. Я. Чаленка, „въ произведеніяхъ античныхъ философовъ не только перваго, но и втораго періодовъ, наряду съ отрицательнымъ отношеніемъ къ традиціонному античному міросозерцанію, въ своей основѣ односторонне интеллектуалистическому и узко-натуралистическому, замѣтна и положительная тенденція къ отысканію новыхъ основъ міросозерцанія и нравственнаго поведенія. Отсюда—супранатуралистическая и отчасти альтруистическая тенденція, какую мы отмѣчали у важнѣйшихъ представителей античной философіи“¹⁾, „хотя тѣ супранатуралистическіе идеалы, какими античные философы-моралисты пытались замѣнить традиціонные нравственные идеалы античнаго общества, носили абстрактно-теоретическій характеръ и не могли возродить человѣка“²⁾. По характеристикѣ самого автора, античнымъ философамъ-моралистамъ несомнѣнно присуще была глубокая потребность и напряженное исканіе высочайшаго блага и истины, и это засвидѣтельствовано всей исторіей античной моральной философіи, хотя она и не могла научить его любить глубоко. Она оказалась безсильной возродить дохристіанскій міръ къ новой жизни, указавъ ему новые жизненные пути къ благу и истинѣ и сообщивъ ему для этого необходимыя благодатныя силы“³⁾. Но вѣдь и говорить о прогрессѣ античной философіи по отношенію къ христіанству можно лишь съ той стороны, съ какой его можно ожидать по самому существу дѣла. Въ этомъ же отношеніи именно и важны постулаты, стремленія, самоощущеніе, благопріятствовавшія принятію христіанства, какъ евангелія спасенія и возрожденія. А въ такомъ случаѣ слѣдуетъ констатировать въ античной философіи именно прогрессъ, поскольку все болѣе и болѣе для человѣчества уяснялась необходимость этого спасенія. Не отрицаетъ авторъ, по крайней мѣрѣ, внѣшней близости нравственнаго ученія, напр., Сенеки къ христіанскому ученію о нравственности,—особенно если обращается вниманіе на теоретическую и логическую сторону дѣла, на провозглашаемыя нравственныя понятія⁴⁾. Онъ признаетъ, что „въ области прогрессивнаго развитія нравственныхъ идей и по-

1) II, 1176—1177.

2) II, 1177.

3) II, стр. 1182—1183.

4) II, 933.

нятій стоицизмъ оказалъ человѣчеству громадную услугу,— можетъ быть болѣе значительную, чѣмъ раннѣйшія философскія системы. Въ данномъ случаѣ мы, главнымъ образомъ, имѣемъ въ виду тѣ высокія идеи универсальной гуманности и универсальнаго альтруизма, какія въ теоріи проповѣдоваль стоицизмъ и какія нѣкъмъ изъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ не были провозглашены съ такою широтою и опредѣленностью, какъ въ стоицизмѣ. И въ этомъ отношеніи стоицизмъ косвеннымъ путемъ въ значительной степени подготовилъ историческую почву въ греко-римскомъ мірѣ для торжества здѣсь Христова евангелія: христіанское ученіе о самоотверженной любви ко всѣмъ людямъ, не исключая и враговъ, благодаря стоицизму, съ его проповѣдью о всеобщемъ равенствѣ и братствѣ людей,—теоретическому сознанію греко-римскаго міра не представлялось уже чѣмъ-то по существу дѣла не понятнымъ или даже абсурднымъ¹⁾. „Въ моральной философіи Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, дано много высокіхъ нравственныхъ понятій, но слишкомъ мало высокіхъ нравственныхъ чувствъ и соотвѣствующихъ внутреннихъ движеній свободной воли“²⁾.—И. Я. Чаленко иногда видитъ выраженіе „вырожденія“ и „психопатизма“ тамъ, гдѣ съ большимъ правомъ, мнѣ кажется, можно усматривать проявленіе благородной стороны человѣческаго духа, томившагося въ сознаніи своей безпомощности въ борьбѣ со зломъ и бѣдствіями жизни, и, во всякомъ случаѣ, явленіе, совершенно понятное въ той части человѣчества, коей было попущено, ходить своими путями“ и лишенной до времени особенной Божественной помощи. О Маркѣ Авреліи И. Я. Чаленко, напримѣръ, пишетъ: „М. Аврелій... пришелъ къ убѣжденію, что сила зла въ мірѣ такъ велика, что препобѣдить ее нѣтъ никакой возможности. Отъ крайняго оптимизма М. Аврелій, какъ и другіе стоики, былъ вынужденъ перейти къ столь же крайнему и уже окончательному пессимизму, т. е. стать на точку зрѣнія, діаметрально противоположную христіанскому ученію о данномъ предметѣ“³⁾. Но если мы вспомнимъ слова св. Апостола: *окаяненъ азъ человекъ; кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея* (Римл. VII, 24),—то не увидимъ и въ пессимистическомъ настроеніи царственнаго философа симптома вырожденія и психопатизма. И. Я. Чаленко

¹⁾ II, стр. 855.

²⁾ II, стр. 994.

³⁾ II, 1010.

выражается, что въ „психикѣ Сенеки, Эпиктета, М. Аврелія и т. под. представителей античной философіи можно отмѣтить несомнѣнно болѣзненные симптомы“¹⁾). Мнѣ кажется, что было бы справедливо отмѣнить у нихъ наличность также и *сознанія* своего ненормальнаго, болѣзненнаго состоянія, но такое сознаніе знаменовало уже прогрессъ, а не регрессъ, такъ какъ служило необходимымъ предварительнымъ условіемъ и этико-психологическою почвою для возникновенія и раскрытія покаянной вѣры въ Божественнаго Спасителя... Древній міръ напряженно ожидалъ Спасителя и Цѣлителя немощей душевныхъ и тѣлесныхъ²⁾), и нашелъ такого въ Господѣ Исусѣ Христѣ.

Чтобы оправдать свой тезисъ, что этические ученія античныхъ философовъ не прогрессировали, а регрессировали, не приближались къ христіанству, но оказывались по отношенію къ нему все дальше и дальше, И. Я. Чаленко,—когда есть возможность комментировать философское міровоззрѣніе и въ болѣе и въ менѣе благопріятномъ смыслѣ,—нерѣдко становится на точку зрѣнія именно менѣе благопріятную для нихъ положительной оцѣнки. Въ этомъ отношеніи И. Я. Чаленко не только радикально расходится съ тѣмъ направленіемъ, которое тенденціозно стремится во что бы то ни стало сблизить ихъ съ христіанствомъ, но замѣтно расходится и съ тѣми учеными, коихъ въ таковой тенденціи заподозрить уже никакъ нельзя. Для доказательства этого положенія можно было бы привести немало примѣровъ, но я въ настоящемъ случаѣ ограничусь только нѣсколькими немногими. О Сократѣ И. Я. Чаленко говоритъ, что онъ „сознательно стремился къ тому, чтобы по возможности, ослабить связь практической дѣятельности человѣка съ религіей. Объ этомъ ясно говорятъ, напр., наставленія Сократа по возможности рѣже прибѣгать къ мантикѣ (въ цѣляхъ узнать волю боговъ), а молиться богамъ только въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова,—о дарованіи людямъ блага вообще, а не тѣхъ или иныхъ частныхъ благъ“³⁾). „Сократъ отвергнулъ за объектомъ религіознаго сознанія, т. е. за Божествомъ, характеръ личнаго Существа, съ которымъ человѣкъ могъ бы

¹⁾ II, 1181.

²⁾ См. и въ кн. *Baudissin'a*, Adonis und Esmun. Lpz., 1911, S. 526.

³⁾ II, 154.

вступать въ живое, личное общеніе и питать по отношенію къ Нему извѣстнаго рода чувствованія“¹⁾. „Сократъ могъ въ принципѣ не отвергать бытія Бога, не имѣющаго непосредственнаго отношенія къ практической жизни, могъ даже говорить о свойствахъ Божіихъ и т. п.; но этотъ абстрактный богъ теоретическаго разума, въ смыслѣ отвлеченной идеи, — необходимо долженъ былъ представляться внутреннему сознанію Сократа, какъ нѣчто чуждое и безразличное для всей полноты духовной жизни и дѣятельности человѣка, совпадая съ логическими законами нашего теоретическаго разума и съ натуральными законами бездушнаго природы“²⁾. „Въ этомъ отношеніи, популярныя античныя религіозныя представленія, противъ которыхъ Сократъ боролся всю свою жизнь, стояли ближе къ христіанству, чѣмъ религіозныя воззрѣнія самого Сократа. Въ дѣлѣ положительной подготовки почвы для торжества среди античнаго міра христіанства Сократъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи не шелъ, слѣдовательно, навстрѣчу христіанству, а шелъ именно въ противоположномъ направленіи“³⁾. Проф. М. И. Каринскій, напр., иначе характеризуетъ воззрѣнія Сократа по данному вопросу и даетъ иную ихъ оцѣнку въ указанномъ отношеніи. „Сократъ первый пытается устранить недостатки, содержащіяся въ народномъ и философскомъ представленіи божества, и составить такое понятіе о немъ, которое бы, съ одной стороны, удовлетворяло требованіямъ развившейся мысли, съ другой—было бы способно вoadѣйствовать на сердце и волю человѣка... Въ первый разъ у Сократа встрѣчается телеологическое доказательство бытія Божія въ такой формѣ, которая предполагаетъ ясно сознанную мысль, что все устроено для человѣческаго блага.

Если прослѣдить позднѣйшія формы телеологическаго доказательства, то легко видѣть, что въ существѣ дѣла оно не измѣнилось, мѣнялась только формальная сторона. Понятіе о божествѣ Сократа преимуществуетъ и предъ народнымъ представленіемъ божества, такъ какъ оно освобождено отъ всѣхъ миеологическихъ чертъ, какими обильно надѣляли его поэты, и предъ пониманіемъ божества у болѣе раннихъ философовъ, такъ какъ Сократъ, разсматривая божество по аналогіи съ душой человѣка, и въ самомъ доказа-

1) II, 147.

2) II, 147—148.

3) II, 162.

тельствѣ бытія Божія останавливая особое вниманіе на промыслительной дѣятельности Божества въ отношеніи къ человѣку, живѣе, чѣмъ болѣе ранніе философы, даетъ чувствовать связь Божества съ человѣкомъ и тѣмъ возвышаетъ значеніе религиозныхъ представленій для нравственной жизни“.

Къ Сократу, какъ и къ другимъ критикуемымъ И. Я. Чаленкомъ философамъ, онъ предъявляетъ иногда слишкомъ строгія требованія, которыя въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно признать прямо несправедливыми. „Глубокаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи у Сократа не было ¹⁾. „Противоположность между ученіемъ Сократа о Богѣ и христіанскимъ замѣчается и въ степени глубины и интенсивности религиозныхъ убѣжденій, какихъ требуетъ философія Сократа, съ одной стороны, и христіанское ученіе, съ другой,—въ сравнительной степени интереса къ теологическимъ вопросамъ, какой обнаживаетъ Сократъ и христіанское ученіе“ ²⁾.

Конечно, И. Я. Чаленко можетъ на это возразить, что самая постановка его работы побуждала его отбѣнять именно пункты различія между христіанскимъ ученіемъ о нравственности, съ одной стороны, и этикою античныхъ философовъ, съ другой,—при чемъ пункты сходства естественно оставались въ сторонѣ. Однако не только объективность представленія дѣла, но и внушительность апологетической аргументаціи вѣрнѣе и цѣлесообразнѣе достигались бы, по моему мнѣнію, въ томъ случаѣ, если бы обращалось больше вниманія именно на дѣйствительные или—большею частью—мнимые пункты сходства, съ выясненіемъ, характеристикой и одѣнкою дѣйствительнаго ихъ значенія.

Но допустимъ даже, что тезисъ о постепенномъ склоненіи античной этики къ упадку въ рассматриваемыхъ авторомъ хронологическихъ рамкахъ совершенно справедливъ. И въ такомъ случаѣ нельзя сказать, что авторъ успѣлъ окончательно раздѣлаться съ эволюціонными претензіями сторонниковъ происхожденія ученія о христіанской нравственности изъ элементовъ предшествовавшей христіанству и современной ему философіи и культуры. Напротивъ, съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ,—тамъ, гдѣ И. Я. Чаленко заканчиваетъ

¹⁾ II, стр. 174.

²⁾ II, стр. 147; ср. также II стр. 245—о молитвахъ.

свой обзоръ, собственно только начинается важнѣйшій и наиболѣе продуктивный моментъ эволюціоннаго движенія по пути къ христіанству. E. Vacherot, авторъ трехтомнаго стараго, но не устарѣвшаго доселѣ труда объ александрійской школѣ (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*) признаетъ, что предъ явленіемъ въ мірѣ христіанства, въ тотъ приблизительно моментъ, на коемъ авторъ заканчиваетъ свой трудъ, произнося надъ античной этикой свой окончательный безнадежный приговоръ,—греческая философія дѣйствительно не только склонилась къ упадку ¹⁾, но и представляла собой, въ сущности, трупъ, еще поражавшій своими формами и своими пропорціями, но уже грозившій разсыпаться въ прахъ ²⁾. Отъ этого крушенія спасло его соприкосновеніе съ новымъ чужеземнымъ гениемъ, вдохнувшимъ въ него жизнь своимъ могущественнымъ воздѣйствіемъ ³⁾. Это былъ проникнутый духомъ энтузіазма и мистицизма гений востока. Связующимъ звеномъ, объединившимъ въ этомъ отношеніи востокъ и западъ, цементомъ, примирившимъ, повидимому, разрозненные элементы религіозные и философскіе востока и Греціи въ цѣлостномъ міровоззрѣніи, послужилъ *платонизмъ*. Платонизмъ уже воспринялъ въ себя сильную стихію восточнаго происхожденія, занесенную въ Грецію съ культомъ Діониса. Вотъ почему именно философія Платона—и только она одна—могла послужить посредствующимъ принципомъ примиренія между восточными и западными стихіями и вотъ почему именно эта философія снова оживаетъ и крѣпнетъ въ послѣдній періодъ греческой философіи, почувствовавъ въ восточныхъ религіозныхъ стихіяхъ сродную и благопріятствующую себѣ атмосферу. При такихъ обстоятельствахъ платонизмъ оживаетъ съ новою силой и становится почвою, на коей произошло сліяніе и взаимная ассимиляція греческихъ и восточныхъ стихій. Востокъ со своей стороны приносилъ мистицизмъ, какъ настроеніе, а Греція—идеализмъ, какъ теорію. Христіанство и неоплатонизмъ—вотъ великіе результаты плодотворнаго союза Востока и Греціи. Оба, выходя изъ одного и того же принципа, но различаясь происхожденіемъ, своимъ сходствомъ и различіемъ показываютъ и это единство принципа и различіе происхожденія... Въ христіанствѣ преобладаетъ восточный

¹⁾ Т. I. Paris, 1846, p. 96.

²⁾ I, p. 99.

³⁾ P. 99.

принципъ, въ неоплатонизмъ — греческій. Отсюда, несмотря на тожество духа, который оживляетъ обѣ эти доктрины, одинаково идеалистическія и мистическія,—ихъ неизбѣжная оппозиція и борьба, которая могла кончиться только торжествомъ христіанства“ ¹⁾). Наиболѣе активнымъ и почти единственнымъ прямымъ органомъ восточнаго генія въ этомъ знаменательномъ союзѣ Греціи и Востока, приведшемъ къ столь важнымъ послѣдствіямъ, было іудейство ²⁾), а первый наиболѣе систематическій опытъ сліянія восточныхъ и греческихъ идей далъ знаменитый претавитель іудейской школы—Филонъ (I в. до Р. X.). Его сочиненія послужили образцомъ для послѣдующихъ опытовъ въ томъ же родѣ, а для весьма многихъ—даже источникомъ освѣдомленности въ тѣхъ философскихъ идеяхъ, кои имъ использованы. И. Я. Чаленко пишетъ: „заключительнымъ моментомъ въ исторіи развитія античной философіи является неоплатонизмъ. Рассмотрѣніе основныхъ положеній этики неоплатонизма для выясненія вопроса о генетическомъ взаимоотношеніи между христіанскимъ ученіемъ о нравственности и моралью античныхъ философовъ,—существеннаго значенія не имѣетъ, поскольку школа неоплатониковъ возникла въ то время (III в. по Р. X.), когда христіанство усиѣло уже значительно распространиться въ античномъ мірѣ и въ извѣстной степени получило уже свое и философское обоснованіе“ ³⁾). Однако,—скажу на это,—переходъ отъ платонизма къ неоплатонизму совершился не сразу, а постепенно, причемъ въ исторіи доктринъ, посредствующихъ между платонизмомъ и неоплатонизмомъ, система Филона имѣетъ очень важное значеніе. „Соединеніе греческой философіи съ началами мозаизма Филонъ возводитъ въ принципъ, стараясь *последовательно и систематически* провести его чрезъ *все* свое міровоззрѣніе. Поэтому онъ указываетъ основанія такого соединенія, средства, при помощи которыхъ оно можетъ быть достигнуто и т. д. Все, что есть лучшаго у греческихъ философовъ, все это Филонъ привлекаетъ въ свою систему и все пытается объединить — на общемъ фонѣ Моисеева законодательства“ ⁴⁾). И если И. Я. Чаленко задался цѣлью прослѣдить процессъ постепеннаго раскрытія философскихъ этическихъ ученій съ точки

¹⁾ I, pp. 100—125.

²⁾ Р. 126.

³⁾ II, 1173—1174.

⁴⁾ В. О. Ивануцкій. Филонъ Александрійскій. Жизнь и обзоръ литературной дѣятельности. Кіевъ, 1911, стр. 513.

зрѣнія, такъ сказать, идейно-генетической, то дойти до послѣдняго идейнаго момента этого процесса не только важно, но и необходимо. Существенно важно проанализировать, что же могъ создать предоставленный самому себѣ разумъ въ итогъ длительнаго историческаго процесса, воспользовавшись самыми разнообразными матеріалами и истощивъ всю свою энергію?

Теперь же И. Я. Чаленку могутъ возразить, что онъ оборвалъ свою работу, доведши ее именно до самыхъ важныхъ моментовъ генетическаго процесса по пути приближенія къ христіанству и опустивши самые характерные и важные окончательные этапы ея развитія,—когда въ религіозно-философскомъ творествѣ обнаружилась особая энергія и въ созидательный процессъ были привлечены не достававшіе ранѣе элементы ¹⁾.

Если бы И. Я. Чаленко сталъ на такую точку зрѣнія, то это отнюдь не означало бы, что объемъ его сочиненія еще расширился бы. Его вниманіе и изслѣдованіе направились бы въ такомъ случаѣ именно на указанные моменты, каковыя обычно представляются не только непосредственно предшествовавшими христіанству, но и вполне подготовившими это послѣднее по его существу, такъ что послѣднее является будто бы лишь его конечнымъ итогомъ и наиболѣе зрѣлымъ плодомъ. Многіе гораздо охотнѣе встрѣтили бы въ трудѣ И. Я. Чаленка отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи къ христіанству филионизма и неоплатонизма, чѣмъ подробнѣйшую критику міровоззрѣнія софистовъ, эпикурейцевъ и нѣкоторыхъ другихъ представителей меньшей философской братіи.

Своими замѣчаніями, хотя они и касаются преимущественно основныхъ и существенныхъ сторонъ изслѣдованія И. Я. Чаленка, замѣтка ни мало не имѣетъ въ виду подрывать серьезнаго научнаго значенія этой диссертациі. Большая часть замѣчаній имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что цѣнная работа И. Я. Чаленка могла бы быть выполнена еще цѣлесообразнѣе, еще лучше. Но о какой работѣ этого нельзя сказать въ большей или меньшей степени? Критиковать несравненно легче, чѣмъ

¹⁾ См., напр., у Baudissim'a указаніе на привхожденіе, въ частности религіозныхъ представленій ханаанскихъ народностей. Adonis und Esmun. SS. 520, 527.

выполнить работу. Въ своихъ возраженіяхъ пишущій эти строки по преимуществу имѣлъ въ виду указать тѣ стороны, какія, по его мнѣнію, въ той или иной степени ослабляютъ апологетическое значеніе работы И. Я. Чаленка, но отнюдь не устраняютъ таковое. Авторъ взялъ для своего изслѣдованія вопросъ современный, весьма важный по своему существу и по своему апологетическому значенію, не утратившись массы огромнаго труда по изученію обширнѣйшей литературы предмета, преимущественно на иностранныхъ языкахъ, не остановившись предъ напряженной мыслительной работой, которая апеллируетъ одновременно къ философской и богословской компетентности и эрудици,—и выполнилъ этотъ трудъ съ рѣдкой энергіей, выдающимся самоотверженіемъ и серьезнымъ успѣхомъ. Онъ далъ критику этики античныхъ философовъ, по сравненію съ существующими однородными опытами, наиболѣе обстоятельную и детальную съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, т. е. съ точки зрѣнія — по существу — идеальной и нормативной. Основной методъ автора, имѣвшій, конечно, предшественниковъ, съ полною послѣдовательностію и прямолинейностію на такомъ большомъ историческомъ протяженіи примѣненъ именно И. Я. Чаленкомъ. О цѣлесообразности этого метода можно спорить, но нельзя отрицать серьезнаго значенія 'и за тѣми основаніями, какія побудили автора остановиться именно на принятомъ имъ методѣ. И. Я. Чаленко выполнялъ работу со свойственною ему взвѣсностію и серьезностію весьма обстоятельно. Въ этомъ отношеніи онъ допустилъ, быть можетъ, даже излишество: изслѣдованіе могло быть значительно сокращено. Но даже и въ этой особенноти диссертациі сказалась его самопреданность истинѣ. По отдѣльнымъ вопросамъ у автора встрѣчаются весьма дѣльные, основательныя соображенія и тонкія наблюденія (см., напр., стр. 6).

Въ результатѣ изслѣдованія И. Я. Чаленка оказывается, что античная философія не только не могла дать человѣческому сердцу жизненной энергіи, возродить личность чловѣка въ ея глубинахъ и основахъ, но не въ состояніи даже оказалась представить удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ жизни. Если въ той или иной философской системѣ встрѣчаются нерѣдко крупицы истины, кои иногда представляются близко напоминающими тѣ или нынѣ христіанскія черты, то эти крупинки не могли сами собой

слиться въ одно органическое цѣлое. R. Schneider ¹⁾ для выясненія принципиальнаго различія христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ употребляетъ мѣткое сравненіе ихъ съ двумя радугами: христіанство—естественная радуга, ученіе античныхъ философовъ, въ его цѣломъ,—радуга искусственная. Хотя въ искусственной радугѣ находятся всѣ цвѣта, однако они остаются разрозненными, не могутъ слиться въ одинъ бѣлый цвѣтъ, какъ въ радугѣ естественной. Такъ и элементы этики античныхъ философовъ, по частямъ заключающіе въ себѣ частицы истины, сами собою никогда не могли бы составить органическаго единства и создать христіанское ученіе. Христіанство есть духовно-благодатное органическое творчество (ср. Ефес. II, 10; IV, 24), а не результатъ случайнаго сліянія разнородныхъ элементовъ.

Уясненію этой мысли И. Я. Чаленко послужилъ со всею убѣжденностью и искренностью и достигъ въ этомъ направленіи серьезнаго успѣха. Онъ работалъ идейно, съ искреннимъ увлеченіемъ своею темой, какъ истинный подвижникъ науки, съ тою благородной „упрямкой“, которая нѣмцамъ обезпечила великое значеніе въ наукѣ и въ культурѣ и которая, къ сожалѣнію, не такъ часто встрѣчается у русскихъ,—работалъ въ неблагопріятныхъ условіяхъ для научной сосредоточенности, съ необходимостью расходовать свои небогатые матеріальныя средства на приобрѣтеніе книгъ и печатаніе диссертациі. И за этотъ его подвигъ труда и терпѣнія ему можетъ быть выражено лишь искреннее сочувствіе и признательность...

Побольше бы такихъ самоотверженныхъ и способныхъ ученыхъ работниковъ и такихъ обстоятельныхъ серьезныхъ ученыхъ трудовъ!..

С. Заринъ.

¹⁾ Lib. cit., SS. XXI—XXII.

Преимственность английской церкви до реформациі въ XVI в. и послѣ реформациі, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія этой церкви.

(Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домѣ оберъ-прокурора Св. Синода въ С.-Петербургѣ) *).

IV. Теперь я перехожу къ четвертому образцу вѣры и ученія английской церкви,—къ „Тридцати-девяти Членамъ Религіи“. Онъ отличается отъ другихъ трехъ тѣмъ, что является обязательнымъ только для духовенства. Отъ мірянъ въ английской церкви никогда не требуется ни подписывать „Члены“, ни выразить какимъ-нибудь образомъ свое согласіе съ ними; но если бы они рѣшились высказать неблагоприятное сужденіе о „Членахъ“ и заявить, что подписывать ихъ не справедливо, или что они суевѣрны или ошибочны, то по точному опредѣленію „Каноновъ“ они подпали бы подъ отлученіе *ipso facto* ¹⁾). Несомнѣнно, въ „Членахъ“ есть нѣкоторыя положенія, которыя міряне обязаны признавать истинными, но обязанность мірянъ признавать эти положенія истинными основывается не на томъ, что эти положенія находятся въ „Членахъ“, а на томъ, что эти положенія выражаютъ основные члены каеолической вѣры, предлагаемые церковью для принятія всѣмъ своимъ членамъ въ символахъ или въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ или какимъ-нибудь другимъ способомъ.

Английская церковь никогда не называетъ „Тридцать-девять Членовъ“ членами *вѣры* (faith); они называются всегда

*) Продолженіе. См. іюль.

¹⁾ См. 5-й канонъ 1604 г.

Членами Религіи⁴. Въ первоначальной формѣ Членовъ насчитывалось сорокъ два, и въ заглавіи ихъ въ первомъ изданіи говорилось, что они приняты „для устраненія противорѣчія въ мнѣніяхъ и для установленія благочестиваго согласія въ *нѣкоторыхъ* предметахъ религіи“. Нѣкоторые изъ этихъ предметовъ религіи несомнѣнно являются основными членами вѣры, но другіе лишь благочестивыми мнѣніями или низшими истинами, иные же истинами практическими, не относящимися къ категоріи положеній, усвояемыхъ вѣрою. Второе, на что нужно обратить вниманіе здѣсь, это то, что съ самаго составленія „Членовъ“ никогда не имѣлось въ виду считать ихъ полною системою богословія. Предполагалось, что они имѣютъ дѣло только съ нѣкоторыми отдѣльными пунктами, относительно которыхъ дѣйствительно велись споры въ царствованіе Эдуарда VI.

Говоря такъ, я высказываю не свое частное мнѣніе, а выражаю взглядъ, принятый всѣми великими богословами англійской церкви, къ какой бы школѣ мысли они ни принадлежали. Такъ какъ дѣло идетъ здѣсь о пунктѣ важномъ, то я приведу два-три мѣста относительно него изъ нѣкоторыхъ наиболѣе знаменитыхъ нашихъ богослововъ. Архіепископъ кэнтерберійскій Лоодъ (Laud), скончавшійся мученическою смертію въ 1645 г., въ своей „Бесѣдѣ съ іезуитомъ Фишеромъ“ говорилъ: ¹⁾ „Англійская церковь никогда не объявляла, что каждый изъ ея Членовъ является основнымъ членомъ вѣры... При томъ же англійская церковь издастъ предписанія только для своихъ собственныхъ чадъ и при помощи этихъ Членовъ хочетъ достигнуть только собственнаго согласія въ этихъ ученіяхъ истины“. Архіепископъ армагскій Эшеръ (Usher), весьма ученый прелатъ, скончавшійся въ 1656 г., говоритъ ²⁾: „Мы не позволяемъ никому отвергать по своему произволу Тридцать-девять Членовъ англійской церкви, однако мы не смотримъ на нихъ, какъ на существенныя части (essentials) спасительной вѣры или какъ на завѣщаніе Христа и Его апостоловъ, но въ общемъ какъ на благочестивыя мнѣнія, приспособленныя къ сохраненію мира и единства; и мы не обязываемъ никого вѣрить имъ, но только не противорѣчить имъ“. Епископъ честерскій Пэрсонъ (Peag-

¹⁾ *Laud's Works*, edit. Oxon., vol. II, p. 60.

²⁾ Цитируется у епископа Булля (*Bull's English Theological Works*, Oxford 1844, Appendix, pp. 52, 53).

son), скончавшійся въ 1686 г., одинъ изъ авторитетнѣйшихъ нашихъ богослововъ, говоритъ: ¹⁾ „Книга Членовъ не есть и не выдается за полную систему богословія или за краткое изложеніе (comprehension) и объясненіе необходимаго христіанскаго ученія, а представляетъ лишь перечисленіе нѣкоторыхъ истинъ, отрицавшихся во время реформаціи и послѣ нея нѣкоторыми лицами, каковыя лица вслѣдствіе этого отрицанія признавались непригодными для пастырскаго служенія въ англійской церкви или въ англійскомъ королевствѣ, ибо они могли своими мнѣніями или заразить свою паству заблужденіями или произвести смуту въ церкви или королевствѣ, вызвавъ схизму или возстаніе“.

На конференціи епископовъ, происходившей въ Ламбетскомъ дворцѣ подъ предсѣдательствомъ архіепископа кэнтербрійскаго Бенсона въ 1888 г., единогласно принята была 145 участвовавшими въ конференціи епископами резолюція, проливающая свѣтъ на значеніе „Тридцати-девяти членовъ“, какъ образца вѣры и ученія. Резолюція эта читается такъ: „Что касается вновь учреждаемыхъ церквей, особенно въ нехристіанскихъ странахъ, то для признанія ихъ состоящими въ полномъ взаимообщеніи съ нами и въ частности для полученія ими отъ насъ посвященія для своихъ епископовъ (Episcopal Succession) мы должны прежде получить отъ нихъ удовлетворительное доказательство того, что они содержатъ въ существенномъ (substantially) одно и то же ученіе съ нами, и что ихъ духовенство подписываетъ члены, согласные съ ясными заявленіями нашихъ собственныхъ образцовъ ученія и богослуженія; но *нѣтъ необходимости обязывать ихъ принимать въ цѣлости «Тридцать-девятъ Членовъ Религіи»*“.

Эта резолюція очень ясно показываетъ, что епископы англиканскаго исповѣданія не считаютъ принятіе „Тридцати-девяти Членовъ Религіи“ въ ихъ цѣлости вновь учреждаемыми церквями условіемъ *sine qua non* признанія этихъ церквей и принятія въ полное взаимообщеніе съ собою. Изъ такого взгляда на дѣло съ необходимостью слѣдуетъ, что англиканскій епископатъ признаетъ несправедливымъ считать всѣ положенія, содержащіяся въ „Членахъ“ необходимыми членами вѣры. ²⁾ Взятые въ цѣломъ „Члены“ являются скорѣе членами

¹⁾ *Pearson's Minor Theological Works*, edit. Churton, vol. II, p. 215.

²⁾ [Для уясненія того, что именно конференція признавала существеннымъ и необходимымъ въ „Членахъ“ могутъ служить до нѣкоторой

мира и благочестиваго согласія, чѣмъ членами вѣры, и такими именно всегда считались.

„Члены Религіи“ въ первый разъ изданы были въ 1553 г., въ концѣ царствованія короля Эдуарда VI, но, почти несомнѣнно, тогда они не получили санкціи синодовъ церкви ¹⁾. Составленные богословами, они были утверждены королемъ, а не епископами. Черезъ два мѣсяца послѣ изданія ихъ король умеръ. Преемница его королева Марія заставила церковь подчиниться притязаніямъ римскаго папы. Когда спустя пять лѣтъ Марія умерла, и на престолъ вступила Елизавета, римская тираннія была снова сброшена, и въ 1562 г. „Члены“ были тщательно пересмотрѣны, исправлены и санкціонированы синодами церкви; въ 1571 г. они были пересмотрѣны еще разъ, приведены въ свою нынѣшнюю форму, и въ этой формѣ санкціонированы какъ церковью, такъ и государствомъ.

Иногда невѣрно думаютъ, будто составители и ревизоры „Членовъ“ руководились только однимъ желаніемъ искоренить въ англійской церкви нѣкоторыя заблужденія и суевѣрія, вкравшіяся въ нее въ теченіе среднихъ вѣковъ. Безъ сомнѣнія, однимъ изъ мотивовъ было у нихъ и это желаніе, и этотъ мотивъ можно ясно прослѣдить въ пятнадцати изъ сорока двухъ членовъ, изданныхъ въ царствованіе Эдуарда VI. Но былъ и другой мотивъ, дѣйствовавшій даже еще сильнѣе сейчасъ указаннаго, именно желаніе создать оплотъ противъ гораздо болѣе важныхъ заблужденій нѣмецкихъ и голландскихъ анабаптистовъ, державшихся крайнихъ протестантскихъ взглядовъ и искавшихъ въ Англіи убѣжища отъ преслѣдованій, какія они должны были терпѣть на континентѣ. По мень-

степени соображенія, высказанныя въ докладѣ комитета конференціи по вопросу объ образцахъ ученія и богослуженія, составлявшаго проектъ резолюціи. Здѣсь говорится: „Частнѣе мы думаемъ, что духовенство такихъ (т. е. вновь-учреждаемыхъ) церквей должно принимать Члены согласно съ положительными заявленіями нашихъ собственныхъ образцовъ ученія и богослуженія, въ частности съ заявленіями о существѣ и правилѣ вѣры, о состояніи и искушеніи челоуѣка, о служеніи (office) церкви, о таинствахъ и о другихъ частныхъ установленіяхъ нашей религіи“. The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888, edit. by R. T. Davidson. London 1889, p. 357—358. *Прим. переводч.*]

¹⁾ См. толкованіе „Тридцати-девяти Членовъ“ епископа Гибсона, 6-е изд. 1908, стр. 15—20.

шей мѣрѣ двадцать три изъ сорока двухъ первоначальныхъ членовъ направлялись противъ той или иной секціи анабаптистовъ.

Было бы совершенно невозможно для меня пересмотрѣть всѣ тридцать девять членовъ и доказать вамъ, что всѣ они согласны съ ученіемъ св. писанія и св. преданія и съ догматическими опредѣленіями признанныхъ вселенскихъ соборовъ. Если бы я попытался сдѣлать это, мнѣ пришлось бы продолжать свои лекціи нѣсколько недѣль. Самъ я думаю, что большая часть нашихъ Членовъ была бы сразу принята учеными богословами святой русской церкви и другихъ православныхъ восточныхъ церквей. Относительно нѣкоторыхъ немногихъ они, прежде чѣмъ выразить свое полное одобреніе, пожелали бы, можетъ быть, объясненій. Но „Члены“ не должны считаться препятствіемъ къ взаимообщенію, если восточные богословы не хотятъ утверждать, что нѣкоторые изъ нихъ непримиримы съ вѣрою, однажды навсегда преданною святымъ.

Такъ какъ, за недостаткомъ времени, я могу сказать лишь о немногихъ членахъ, то я думалъ бы, что лучше всего будетъ остановить ваше вниманіе на главномъ членѣ, излагающемъ ученіе объ евхаристіи, т. е. на 28-мъ, и на членѣ, излагающемъ ученіе о таинствахъ вообще, т. е. на 25-мъ. Я выбираю эти отдѣльные члены потому, что предполагаю, что нѣкоторые изъ вашихъ богослововъ желали бы имѣть объясненіе этихъ членовъ или по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ частей этихъ членовъ ¹⁾.

Но прежде чѣмъ начать свои объясненія, я долженъ напомнить вамъ о томъ фактѣ, на который уже указывалъ, именно о томъ, что въ „Членахъ“ не имѣлось въ виду дать полное изложеніе ученія церкви о тѣхъ предметахъ, о которыхъ въ нихъ идетъ рѣчь. Они большею частію касаются только нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктовъ, о которыхъ велись споры въ Англии въ теченіе шестнадцати или самое большее двадцати пяти лѣтъ, слѣдовавшихъ за смертію короля Ген-

¹⁾ По вопросу объ истинномъ смыслѣ 31-го члена, весьма справедливо осуждающаго нѣкоторыя средневѣковыя искаженія (misrepresentations) каволическаго ученія объ евхаристической жертвѣ, мнѣ, можетъ быть, позволено будетъ сослаться на свою статью, изданную въ 1896 г. подъ заглавіемъ: „Les ordinations anglicanes et le sacrifice de la messe“.

риха VIII въ 1547 г. Я долженъ также обратить ваше вниманіе на тотъ фактъ, что богословы, составлявшіе „Члены“, и синоды, пересматривавшіе и санкціонировавшіе ихъ, едва ли имѣли какое нибудь понятіе о писаніяхъ позднѣйшихъ богослововъ православной восточной церкви. Они знали, правда, нѣкоторыя изъ писаній восточныхъ *отцовъ*, но мало знали, если только вообще знали, писанія восточныхъ богослововъ, жившихъ послѣ разрыва между Востокомъ и Западомъ въ 1054 г. Споры, съ которыми они имѣли дѣло, были западные споры; и богословскія выраженія, которыя они употребляли, понимались ими въ томъ смыслѣ, какой усвоенъ былъ имъ или богословами Запада или обычнымъ употребленіемъ въ народномъ языкѣ въ западныхъ странахъ, въ частности въ Англіи.

28-й членъ озаглавляется: „De Coena Domini“, т. е. „О вечери Господней“. Это одно изъ названій, которыя св. отцы, вслѣдъ за св. Павломъ ¹⁾, даютъ св. евхаристіи. Она называется такъ св. Василиемъ ²⁾, св. Златоустомъ ³⁾, св. Августиномъ ⁴⁾ и другими.

Догматическая часть 28-го члена читается такъ: „Вечеря Господня есть не только знакъ взаимной любви, какую христіане должны имѣть другъ къ другу, но скорѣе таинство нашего искупленія смертію Христовою; такъ что для тѣхъ, кто правильно, достойно и съ вѣрою принимаетъ ихъ, хлѣбъ, который мы преломляемъ, есть причащеніе Тѣла Христова, а чаша благословенія—причащеніе Крови Христовой“.

„Пресуществленіе (или измѣненіе субстанціи хлѣба и вина) на вечери Господней не можетъ быть доказано св. писаніемъ, но противорѣчитъ яснымъ словамъ писанія, ниспровергаетъ природу таинства и подало поводъ ко многимъ суевѣріямъ“.

„Тѣло Христово дается, принимается и вкушается на вечери только небеснымъ и духовнымъ образомъ. Средство же, чрезъ которое Тѣло Христово принимается и вкушается, есть вѣра“.

¹⁾ 1 Кор. XI, 20.

²⁾ Reg. Brev. Tract., n. CCCX, Opp. II, 525, edit. 1722.

³⁾ S. Chrys., Hom. XXVII in I Cor. (XI, 20), § 2, Opp. X, 285, edit. Par. 1837.

⁴⁾ S. Augustin., Ep. LIV, c. VII, Opp. II, 168.

Въ первомъ параграфѣ члена отвергается ложное мнѣніе о вечери Господней анабаптистовъ. Анабаптисты утверждали, что она есть *только* знакъ взаимной любви, которую христіане должны имѣть другъ къ другу“. Членъ отрицаетъ, что она есть *только* это. „Скорѣе“, говоритъ онъ,—„она есть таинство нашего искупленія смертію Христовою, такъ что для тѣхъ, кто правильно, достойно и съ вѣрою принимаетъ ихъ, хлѣбъ, который мы преломляемъ, есть причащеніе Тѣла Христова, а чаша благословенія—причащеніе Крови Христовой“. Все это ученіе основывается на ученіи, изложенномъ св. Павломъ въ X и XI главахъ перваго посланія къ Коринтеянамъ ¹⁾.

Затѣмъ во второмъ параграфѣ членъ отвергаетъ средне-вѣковую латинскую доктрину о пресуществленіи (или измѣненіи субстанціи хлѣба и вина) въ св. евхаристіи. Эта средне-вѣковая латинская доктрина основывается на различеніи между „субстанціей“ и „акциденціями“, изобрѣтенномъ языческимъ философомъ Аристотелемъ. Эти аристотелевскіе термины не употребляются въ приложеніи къ св. евхаристіи ни въ св. писаніи, ни въ твореніяхъ св. отцовъ. Они введены въ богословскій языкъ латинской церкви послѣ разрыва между Востокомъ и Западомъ въ 1054 г.; и я съ благодарнымъ чувствомъ узнаю, что святая русская церковь подобно святой англійской церкви старательно избѣгала употреблять ихъ въ своихъ догматическихъ вѣроизложеніяхъ. Нѣсколько времени тому назадъ я съ большимъ удовольствіемъ прочелъ рассказъ о разговорѣ, какой происходилъ около 50 лѣтъ тому назадъ между досточтимѣйшимъ Филаретомъ, митрополитомъ московскимъ, и д-ромъ Юнгомъ, впоследствии епископомъ флоридскимъ въ Соединенныхъ Штатахъ Америки, принадлежавшимъ къ англиканскому исповѣданію. Рассказъ былъ воспроизведенъ въ журналѣ С.-Петербургской Духовной Академіи „Церковный Вѣстникъ“ за 27 марта 1897 г. подъ заглавіемъ: „Мнѣніе Филарета, митрополита московскаго, о латинской трансубстанціаціи“ ²⁾. Во время этого разговора митрополитъ Филаретъ сказалъ слѣдующее: „Способъ присутствія Господа въ благословенной евхаристіи есть тайна,

¹⁾ 1 Кор. XI, 28 и X, 16.

²⁾ См. изданіе The Church Historical Society, № XLI подъ заглавіемъ: Priesthood in the English Church, pp. 54, 55, 1898. S.P.C.K.

постигаемая вѣрою, а не дѣло умозрѣнія, догматствованія или разсужденія. Всѣ опредѣленія или мнимыя объясненія, въ родѣ употребленія слова трансубстанціація, суть лишь попытки проникнуть въ тайну и этимъ ниспровергаютъ существо таинства“. Это какъ разъ то, что говорится въ нашемъ 28-мъ членѣ. Тамъ утверждается, что „трансубстанціація ниспровергаетъ природу таинства“ (*sacramenti naturam evertit*). Послѣ этого заявленія митрополита д-ръ Юнгъ сказалъ: „Но развѣ слово трансубстанціація не употребляется въ вашемъ Пространномъ катихизисѣ?“ „Нѣтъ“, рѣшительно отвѣчалъ Филаретъ, „по-русски мы говоримъ: пресуществленіе, слово, точно соотвѣтствующее греческому слову *μετουσίωσις*“. „Но оно неоднократно употребляется Блэкморомъ въ его переводѣ русскаго катихизиса“,—сказалъ д-ръ Юнгъ. „Въ такомъ случаѣ“, отвѣчалъ митрополитъ, „переводъ не точенъ. Мы позаботились о томъ, чтобы этого слова не было въ нашемъ катихизисѣ“. Авторъ статьи въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ замѣчаетъ, что разговоръ этотъ „весьма интересенъ, какъ свидѣтельство чрезвычайной тонкости богословскаго ума знаменитаго московскаго святителя, находившаго возможность ограждать православное ученіе о пресуществленіи отъ вторженія въ него грубо-схоластической метафизики съ ея самодѣльнымъ и даже филологически неестественнымъ терминомъ *transsubstantiatio*“¹⁾.

Ясно, что въ своемъ отрицаніи средневѣковой латинской доктрины о пресуществленіи мы оказываемся въ согласіи съ святою русскою церковью.

Если отъ того, что мы отрицаемъ, мы перейдемъ къ тому,

¹⁾ Спустя около пяти недѣль послѣ появленія разсказа объ этомъ разговорѣ въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ онъ былъ перепечатанъ въ журналѣ „The Guardian“ за 12 мая 1897 г. съ слѣдующимъ примѣчаніемъ: „Мы можемъ прибавить, что слово „пресуществленіе“ точно соотвѣтствуетъ греческому *μετουσίωσις*, такъ какъ славянское слово „существо“ филологически соотвѣтствуетъ не *substantia*, но *οὐσία* (*essentia*) и образовано точно такимъ же образомъ отъ „сущій“, причастія настоящаго времени отъ глагола „быть“. Если вспомнить, что митрополитъ Филаретъ самъ же былъ авторомъ какъ Пространнаго катихизиса, такъ и перевода опредѣленій іерусалимскаго собора, въ той формѣ, въ какой они были окончательныо приняты русскимъ Св. Синодомъ, то трудно будетъ преувеличить важность этого разговора и того факта, что онъ былъ перепечатанъ именно въ настоящее время однимъ изъ руководящихъ русскихъ церковныхъ журналовъ“.

во что мы вѣруемъ относительно реального присутствія Тѣла и Крови Христовыхъ подъ образомъ (form) хлѣба и вина, то я не сомнѣваюсь, что и въ этомъ пунктѣ русская церковь и англійская церковь согласны.

Прежде чѣмъ перейти къ слѣдующему параграфу члена, хорошо будетъ предложить вамъ оффиціальное ученіе англійской церкви о святомъ таинствѣ евхаристіи, какъ оно изложено на основаніи ея „Книги Молитвъ“, Катихизиса и другихъ вѣроизложеній однимъ изъ ученѣйшихъ и благочестивыхъ нашихъ богослововъ, жившимъ въ прошломъ вѣкѣ и скончавшимся въ 1882, тридцать лѣтъ тому назадъ. Я разумѣю д-ра Пьюзи, каноника кафедральной церкви Христа въ Оксфордѣ и Королевскаго профессора еврейскаго языка въ оксфордскомъ университетѣ.

Д-ръ Пьюзи говоритъ ¹⁾: „Теперь остается сдѣлать сводъ (to sum up) ученія англійской церкви о реальномъ присутствіи въ св. евхаристіи. Англійская церковь учитъ, что „таинства, установленныя Самимъ Христомъ“, суть средства, „черезъ которыя Богъ невидимо дѣйствуетъ въ насъ“, „средства, чрезъ которыя мы получаемъ внутреннюю сторону или вещь, означаемую“ „внѣшнимъ и видимымъ знакомъ“; что они суть „залогъ для удостовѣренія насъ въ этомъ“ (мѣста цитируются изъ 25-го члена и изъ Катихизиса). Она учитъ, что „внутренняя сторона или вещь, означаемая въ таинствѣ вечери Господней, есть Тѣло и Кровь Христовы, которыя истинно и дѣйствительно берутся и принимаются вѣрующими на вечери Господней (взято изъ Катихизиса). Она учитъ, что „всемогущій Богъ, нашъ небесный Отецъ, далъ Сына Своего, Спасителя нашего Иисуса Христа, чтобы онъ былъ нашей духовной пищей и подкрѣпленіемъ (sustenance) въ этомъ святомъ таинствѣ“, и что „оно божественная вещь для тѣхъ, кто принимаетъ его достойно“ (мѣста взяты изъ перваго предостерегающаго увѣщанія передъ совершеніемъ св. причащенія). Она учитъ, что „мы духовно вкушаемъ Плоть Христову и пьемъ Кровь Его и тогда мы пребываемъ во Христѣ, и Христосъ въ насъ, становимся едино со Христомъ и Христосъ съ нами“ (взято изъ пространнаго увѣщанія во время совершенія причащенія). Она учитъ, что мы

¹⁾ Pusey, The Real Presence of the Body and Blood of our Lord Jesus Christ the Doctrine of the English Church, edit. 1869, pp. 234—237.

„приступаемъ“ здѣсь „къ Тѣлу и Крови Христовымъ“ (взято изъ св. Василія во второй части гомиліи о таинствѣ). Она учитъ, что мы „принимаемъ Его благословенное Тѣло и Кровь подъ образомъ (form) хлѣба и вина“ (изъ примѣчанія въ концѣ первой Книги гомилій). Она учитъ, что „за Его трапезою мы“, если вѣруемъ, „принимаемъ не только внѣшнее таинство, но и духовную вещь, не изображеніе (figure) только, но истину, не тѣнь только, но тѣло“, „духовную пищу, питаніе нашей души, небесное подкрѣпленіе, невидимую снѣдь, духовную сущность (substance)“; что „Христосъ“ есть „наше подкрѣпленіе и снѣдь“; что это Тѣло и Кровь *присутствуютъ* здѣсь; ибо „въ вечери Господней не пустая церемонія, не простой знакъ, не невѣрное изображеніе *отсутствующей вещи*“ (мѣста изъ первой части гомиліи о таинствѣ). Она учитъ, что „хлѣбъ“, который „благословляется“ или „освящается“ словами Господа: „сіе есть Тѣло Мое“, „есть приобщеніе или причащеніе Тѣла Христова“; что чаша или вино, которое „благословляется“ или „освящается“ Его словомъ: „сіа есть Кровь Моя Новаго Завѣта“, „тѣмъ, кто правильно, достойно и съ вѣрою принимаютъ ее, есть“ „приобщеніе или причащеніе Крови Христовой“ (мѣста изъ рубрики, слѣдующей непосредственно за словами преподаванія св. даровъ, и изъ 28-го члена). Она учитъ, что, если мы принимаемъ правильно, „мы такъ вкушаемъ Плоть Иисуса Христа, Сына Божія, и пьемъ Кровь Его, что наши грѣшныя тѣла очищаются Его Тѣломъ, и наши души омываются его драгоценнѣйшею Кровію“ (изъ молитвы смиреннаго подхожденія на литургіи). Она учитъ, что, если мы принимаемъ правильно, то дѣлаемся „причастниками Его драгоценнѣйшаго Тѣла и Крови“ и такимъ образомъ „причастниками Христа“ (изъ молитвы освященія и изъ 29-го члена). Она учитъ, что „Самъ Богъ удостоиваетъ питать принимающихъ должнымъ образомъ эти святныя тайны духовною пищею драгоценнѣйшаго Тѣла и Крови Сына Его, Спасителя нашего Иисуса Христа“ (изъ второго благодаренія послѣ причащенія). Она учитъ, что „Тѣло Христово, преданное за насъ, и Кровь Христова, пролитая за насъ“, когда принимаются нами, если мы пребываемъ (вѣрными), „сохраняютъ наши тѣла и души въ жизнь вѣчную“ (изъ словъ преподаванія св. даровъ). Она учитъ, что они суть „врачевство безсмертія и владычье средство, предохраняющее противъ смерти“, „боготворящее приобщеніе“.

„залогъ вѣчнаго здравія, защита вѣры, надежда воскресенія“, „пища безсмертія, подающая здравіе благодать, сохраняющее средство для жизни вѣчной“ (изъ первой части гомиліи о таинствѣ).

Таково официальное ученіе англійской церкви о святой евхаристіи, извлеченное д-ромъ Пьюзи изъ ея авторизованныхъ вѣроизложеній. И я думаю, что всякій, кто знакомъ съ евхаристическимъ ученіемъ святыхъ отцовъ, признаетъ, что ученіе англійской церкви объ этомъ предметѣ замѣчательно патристично по своему тону.

Я остановлюсь здѣсь специально на одномъ пунктѣ въ этомъ ученіи. Наша церковь, когда говоритъ объ евхаристической пищѣ, часто называетъ ее „духовною“ или „небесною“ пищею. Такъ она говоритъ, что Богъ далъ „Сына Своего, Спасителя нашего Иисуса Христа, чтобы Онъ былъ нашею *духовною* пищею и подкрѣпленіемъ“ въ этомъ таинствѣ; она заявляетъ, что „мы принимаемъ не только вѣшнее таинство, но и *духовную* вещь“; она описываетъ внутреннюю сторону евхаристіи, какъ „*духовную* пищу, небесное подкрѣпленіе, невидимую снѣдь, духовную сущность“. Эти заявленія вполнѣ согласны съ выраженіями св. отцовъ. Такъ св. Иринея ¹⁾ говоритъ: „хлѣбъ отъ земли, послѣ призванія надъ нимъ Бога, не есть уже обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей (*δύο πραγμάτων*), земнаго и небснаго“ ²⁾. Здѣсь вѣшняя сторона есть земная вещь, а внутренняя сторона, то есть Тѣло Христово, небесная. Подобнымъ образомъ св. Афанасій въ своемъ четвертомъ праздничномъ посланіи говоритъ; „Спаситель нашъ, возводя ихъ отъ вкушенія прообразовательнаго къ *духовному*, убѣждалъ ихъ не ѣсть болѣе отъ плоти агнца, но отъ Его собственнаго Тѣла, говоря: «примите, ядите и пійте, сіе есть Тѣло Мое и Кровь Моя»“ ³⁾. Пасхальный агнецъ былъ лишь прообразовательною пищею; Тѣло и Кровь Христовы суть *духовная* пища, сообщающая вѣчную жизнь благоговѣйно вкушающимъ ихъ. Подобнымъ образомъ св. Амвросій медиолан-

¹⁾ Adversus Haereses, IV, XVIII, 5 edit. Massuet [Сочин. св. Иринея, еп. ліонск. Изд. въ русск. перев. свящ. П. Преображенскимъ. М. 1871, стр. 468].

²⁾ Заключительныя слова св. Иринея читаются такъ: οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυία, ἐπιγειοῦ τε καὶ οὐρανοῦ.

³⁾ [Твор. св. Афанасія В., ч. 3 я Св.-Гр.-Серг. Л. 1902, стр. 424].

скій ¹⁾ говоритъ: „Въ этомъ таинствѣ — Христосъ, ибо оно есть Тѣло Христово; слѣдовательно оно не есть тѣлесная пища, но *духовная*... Ибо Тѣло Божіе есть Тѣло *духовное*: Тѣло Христово есть Тѣло божественнаго Духа, потому что Духъ Христосъ, какъ читаемъ: «Духъ предъ лицомъ нашимъ Христосъ Господь»“. ²⁾ *).

Ф. В. Пуллеръ.

¹⁾ De Mysteriis, c. IX, § 58.

²⁾ Св. Амвросій цитируетъ древне-латинскій переводъ книги Плачъ ереміи, IV, 20.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, „Къ Θεопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога“. *)

Х. Итакъ, закончивши это, намъ надлежитъ сдѣлать такое заключеніе, именно, что въ страданіи обнаружилось безстрастіе Божества и всяческими способами доказана сила Его мудрости, даже тогда, когда Оно подвергло себя страданіямъ. Не думай, возлюбленнѣйшій Θεопомпъ, что блаженнѣйшему существу невозможно пройти чрезъ всѣ тѣла, которыя причиняють страданія, когда мы видимъ, что свѣтлые лучи солнца проходятъ чрезъ чистое стекло, и что вообще тѣла, имѣющія различную природу, никакимъ образомъ не встрѣчаютъ препятствій къ тому, чтобы утонченнымъ образомъ одни проходили чрезъ другія. Но если матерія одного существа не препятствуетъ матеріи другого проходить чрезъ нее, вслѣдствіе своей тонкости, то какъ намъ не согласиться, что божественная сущность, которая возвышеннѣе и превосходнѣе всего, безпрепятственно проходитъ, въ силу своей тонкости, чрезъ всѣ тѣла, какія ей встрѣчаются, такъ что Божество никакимъ образомъ не претерпѣваетъ отъ страданій? Ибо извѣстно, что природа блаженнѣйшаго и нетлѣннаго существа всегда остается одною и тою же. Въ томъ сравненіи, которое я привелъ, [взятъ] отъ солнечныхъ лучей, самый свѣтъ остается тѣмъ же, ни въ какомъ отношеніи не уменьшеннымъ, хотя онъ отъ своего сіянія удѣляетъ нуждающимся. Насколько же болѣе Богъ, существо блаженнѣйшее, возвышенное надъ всѣмъ, бо-

*) Окончаніе. См. июнь.

гатыи милосердіемъ, при раздаяніи Своихъ благъ нуждающимся, пребываетъ тѣмъ же и ничего не лишается, такъ что не должно, какъ говорятъ нѣкоторые въ своихъ нелѣпыхъ басняхъ, неизслѣдимое и неизъяснимое снисхожденіе Бога къ людямъ называть страданіемъ Безстрастнаго. Они, конечно, предварительно не подумали, что неизслѣдимаго Бога не можетъ удержать ни Его природа, ни какое либо иное существо отъ того, чтобы Онъ слѣдовалъ Своей волѣ. Мы утверждаемъ, что только Тотъ [дѣйствительно] является высочайшимъ, свободнымъ, Кто не претерпѣваетъ противодѣйствія отъ закона своей природы, Кто не можетъ быть побужденъ силою къ возстанію противъ [иного, высшаго] могущества, Кто не удерживается въ царствѣ богатства, Кто не страшится величія Своего Божества и отъ смерти не содрогается. А если кто боится огня, содрогается желѣза, устрашается преисподней, бездны, не хочетъ быть отданнымъ дикимъ звѣрямъ,—какимъ образомъ этого, который такъ удаляется отъ пагубныхъ для людей бѣдствій, мы можемъ назвать Богомъ? — Если же блаженнѣйшій и нетлѣнный Богъ пришелъ въ огонь, не боясь огня, такъ какъ Онъ всегда пребываетъ однимъ и тѣмъ же, и презрѣлъ огонь вслѣдствіе того, что огонь не всегда тотъ же,—ибо какъ мы можемъ объ огнѣ, сила котораго терпѣть убыль, сказать, что онъ всегда одинъ и тотъ же?—Но объ этомъ Богѣ, презирающемъ желѣзо, пренебрегающемъ огнемъ, не боящемся смерти,—какъ мы можемъ не сказать, что Онъ безстрастенъ, когда Онъ въ Своихъ страданіяхъ остается тѣмъ же, добровольно принимая на Себя человѣческія страданія, но не претерпѣвая болѣзненныхъ ощущеній, истекающихъ изъ человѣческихъ страданій? Ибо тотъ есть Богъ, Кто всегда остается однимъ и тѣмъ же. Кто же терпѣть вредъ отъ страданій, поражается болѣзненными ощущеніями, силою необходимости удерживается отъ того, чтобы совершать благое, тотъ не Богъ, хотя бы онъ и назывался Богомъ. А кто не подлежитъ смерти, кто своимъ страданіемъ доказалъ свое безстрастіе, тотъ можетъ придти и совершить то, что пристойно совершать Богу—помощнику и можетъ измѣниться въ мой [человѣческій] образъ, однако пребывая въ своей неизмѣняемости, и быть всѣмъ, будучи внѣ всего. Та воля безстрастна, которая силою необходимости не удерживается отъ того, чтобы придти къ тѣмъ людямъ, которые жаждутъ божественнаго промысленія. Но тотъ, кто, созерцая величіе своего божества въ своемъ прекрасномъ

блаженствѣ, избралъ себѣ молчаніе, и который одинъ только пребываетъ въ счастья своего естества, презирая все прочее, потому что онъ предпочелъ бездѣятельность, которую онъ избралъ для себя,—какимъ образомъ такое совершеннѣйшее существо не окажется значительно ниже тѣхъ смертныхъ, которые не пощадили своей жизни, чтобы помочь своимъ отечественнымъ городамъ или друзьямъ, которые своею волею стали выше мученій, и вслѣдствіе своей выдающейся доблести причиненныя имъ мученія не считали мученіями? Первый же тотъ, которому было имя Теосъ.¹⁾—онъ предпочелъ смерть, чтобы (сограждане) не служили Лакедемонянамъ. Эпаминондъ также былъ умерщвленъ, чтобы Аѳиняне не были доведены до рабства. Левкиппъ²⁾ былъ убитъ, чтобы Атуляне³⁾ не заплатились рабствомъ; Феодоръ⁴⁾ отрѣзалъ себѣ языкъ, чтобы не предать друзей; Физонъ⁵⁾ былъ распятъ, чтобы не лишиться довѣрія, которымъ онъ пользовался; Анаксархъ⁶⁾ былъ разсѣченъ, чтобы своею ложью не смущалъ Никоклеса; Диогресь⁷⁾ былъ изгнанъ

¹⁾ Правильное опредѣленіе того, какихъ лицъ и какіе факты разумѣетъ авторъ въ дальнѣйшемъ перечисленіи, затрудняется тѣмъ, что греческія собственныя имена въ сирійскихъ произведеніяхъ часто передаются въ измѣненной или совершенно искаженной формѣ (*V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, S. 124*). Кроме того, въ данномъ случаѣ, повидимому, и самимъ авторомъ допущены ошибки, если съ *Ryssel*'омъ и *Martin*'омъ признать, что вѣроятнѣйшимъ источникомъ его свѣдѣній былъ *Valerius Maximus* съ его произведеніемъ *De dictis factisque mirabilibus* въ 9 книгахъ. Но вообще должно сказать, что этотъ источникъ не установленъ. Подъ Теосомъ *Ryssel* (*S. 88*) разумѣетъ Кодра, послѣдняго аѳинскаго царя, который пожертвовалъ своею жизнью, такъ какъ оракулъ предсказалъ, что Аѳиняне побѣдятъ только въ томъ случаѣ, если царь ихъ будетъ убитъ врагами. Кодръ переодѣтымъ отправился въ лагерь неприятелей, завелъ ссору съ воинами и былъ ими убитъ.

²⁾ *Bäthgen* (въ *Götting. gelehrte Anzeigen 1860, S. 1400*) предлагаетъ исправить на *Ликискъ*; во всякомъ случаѣ, сказанное не можетъ относиться къ философу Левкиппу.

³⁾ Можетъ быть: этоляне (*Ryssel, S. 88*).

⁴⁾ *Valerius Maximus, lib. III, 3, 4* рассказываетъ это объ Анаксархѣ.

⁵⁾ Можетъ быть Физонъ, о которомъ *Diodorus Siculus (XIV, 112)* сообщаетъ, что онъ былъ умерщвленъ Діонисіемъ.

⁶⁾ Анаксархъ, ученикъ Демокрита, былъ убитъ Никокреономъ. О немъ и его судьбѣ сообщаетъ *Valerius Maximus lib. III, 3, 4* и Цицеронъ, *Tuscul. II, 22, 52* и *De natura deorum III, 33*.

⁷⁾ Софистъ Диогоръ, ученикъ Демокрита, жившій во второй половинѣ V вѣка до Р. Хр., открытымъ отрицаніемъ существованія боговъ

Аѳинянами, Сократъ умерщвленъ, Филоксену¹⁾ приказано было ломать камни, а Каллимаха²⁾ и Кинегира³⁾ мы должны не только хвалить, но и удивляться имъ, ибо, когда пронзенное стрѣлами тѣло было, какъ говорятъ, бездыханнымъ, онъ былъ страхомъ для враговъ, помощникомъ же и защитникомъ для своихъ согражданъ. Хиронъ⁴⁾, не щадя себя, съ радостью отдалъ свою голову врагамъ. Какъ не удивляться также Аммонію⁵⁾, который, не обращая вниманія на боль отъ раны, побѣжалъ въ свой городъ, чтобы извѣстить объ одержанной надъ непріятелями побѣдѣ и который, лишь только прибылъ въ городъ, сказавъ собравшимся гражданамъ: «радуйтесь, мы побѣдители», тотчасъ испустилъ духъ? Опять также Евротъ⁶⁾, когда лежалъ въ постели больной, услышавъ, что война, бывшая въ то время, усиливается и македоняне стоятъ, угрожая согражданамъ, побуждаемый любовью къ своимъ соотечественникамъ, приказалъ слугамъ отнести его въ сраженіе, гдѣ онъ могъ бы умереть съ согражданами. Аристокдемъ же, который уклонился отъ войны и бѣжалъ въ Спарту, почитался всѣми презрѣннымъ и отверженнымъ.

XI. Итакъ, обрати вниманіе, возлюбленнѣйшій, какое и сколь великое презрѣніе къ смерти показали смертные, ради отечества и друзей обнаруживая мудрость и силу. Нѣкогда ради друзей они не щадили женъ, презирали жизнь, и, ради своихъ отечественныхъ городовъ, безъ колебанія предпочитали потерять жизнь. Они неудержимо возрастали въ своей свободѣ и въ служеніи добродѣтели, съ радостью не только допустили

вызвалъ противъ себя недовольство аѳинскаго народа и въ 413 г. долженъ былъ бѣжать изъ Аѳинъ. V. Ryssel, S. 89, Anm.

¹⁾ Филоксенъ (ум. въ 380 г. до Р. Хр.) жилъ при дворѣ Діонисія старшаго и навлекъ на себя его гнѣвъ тѣмъ, что не хотѣлъ хвалить его плохихъ стиховъ. Diodorus Sicul. XIV, 46. XV, 6. Ryssel, ibid.

²⁾ Каллимахъ былъ убитъ въ мараѳонскомъ сраженіи.

³⁾ Кинегиръ удерживалъ захваченное убѣгавшимъ непріятелемъ судно сначала правою рукою, потомъ, когда она была отсѣчена, лѣвою и, наконецъ, зубами. Herodot. VII, 114. Ryssel, S. 90, Anm.

⁴⁾ О Хиронѣ ничего неизвѣстно.

⁵⁾ У В. Рисселя: Евменій. Разаумѣется аѳинянинъ, послѣ мараѳонской битвы принесшій въ Аѳины вѣсть о побѣдѣ.

⁶⁾ Евротъ (у Рисселя: Евритъ) и Аристокдемъ принадлежали къ знаменитому отряду (изъ 300 чел.) Леонида и велѣдствіе болѣзни были опущены; однако Евритъ велѣлъ вести себя въ битву, когда узналъ, что Персы обошли героевъ, и умеръ въ сраженіи. Аристокдемъ не возвратился въ отрядъ. Herod. VII, 229. Ryssel, S. 90, Anm.

быть разсѣченными тиранами, но даже не уклонились отъ того, чтобы быть прибитыми гвоздями къ дереву, смертію пріобрѣтая себѣ свободу.

XII. Богъ же, Который не имѣеть нужды въ славѣ и Который выше страданій, Самъ добровольно пришелъ на смерть, но такъ, что страхъ или трепеть не овладѣвали Имъ. Но неужели мы скажемъ, что вслѣдствіе того, что Богъ живетъ во славѣ, Онъ не воспринялъ на Себя поношенія, проистекающаго изъ страданій, и такимъ образомъ, желая почитать Его, станемъ отрицать, что Имъ подается помощь людямъ? Какое униженіе могъ претерпѣть въ страданіи безсмертный Богъ, Который своєю смертію посрамилъ смерть? Богъ не знаетъ и страданія стыда, вслѣдствіе чего Онъ могъ бы стыдиться страдать, поелику гордость всегда чужда Ему. Какимъ образомъ Богъ могъ претерпѣть стыдъ, безсиліе или поношеніе, пришествіемъ на смерть, чтобы отвратить смерть отъ людей? Ибо кто ищетъ суетной славы и боится лишиться ея, тотъ никогда не захочетъ перенести страданіе смерти. Почему бы Богъ могъ бояться, чтобы у него не отняли славы и не лишили оя на вѣки? Для Бога же предпочтительнѣе страданіе отъ желѣза или огня, чѣмъ страданіе отъ [желанія] суетной славы. Ибо этого послѣдняго страданія Богъ не могъ бы исцѣлить, если бы оно было у Него самого. Но если Богъ не жаждетъ славы, потому что Онъ выше всякихъ страданій, то Онъ можетъ придти на смерть, такъ какъ, поелику Онъ—жизнь, Онъ можетъ претерпѣть смерть и смертныхъ избавить отъ смерти, такъ какъ Онъ самъ—безстрастный Богъ, даже когда Онъ находится въ страданіяхъ. Ибо когда кто-либо претерпѣлъ страданіе, будучи безстрастнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ отразилъ его отъ себя, какъ такой не поспѣшилъ бы съ радостію вступить въ брань со смертію, чтобы упразднить смерть? Ибо живущій, если онъ боится отъ смерти претерпѣть смерть, не есть дѣйствительно живущій; а тотъ живущій, который не подверженъ смерти, самъ вызываетъ ее, чтобы своєю смертію показать, что онъ есть жизнь. Такъ именно мы видимъ, что лучи свѣта, когда смѣшиваются съ мракомъ, не становятся причастными ему и не претерпѣваютъ потемнѣнія, хотя и пребываютъ во мракѣ. Ибо примѣсь мрака не только не потемняетъ свѣта, но скорѣе свѣтъ своимъ сіяніемъ освѣщаетъ мракъ. И дѣйствительно, подобно тому, какъ слабый мужъ побѣждается болѣе значительнымъ, превосходнѣйшимъ и силь-

нѣйшимъ или, какъ, съ удаленіемъ свѣта, мракъ остается въ своей темнотѣ, такъ и Богъ Своимъ добровольнымъ пришествіемъ на смерть не навлекъ на Себя ничего заслуживающаго поношенія, когда, напротивъ, показалъ Свое превосходство надъ всѣмъ, сокрушивши власть смерти и лишивши смерть господства надъ всѣмъ, какимъ она [прежде] услаждалась. Естество же Бога въ смерти пребыло нетлѣннымъ и силою безстрастія сокрушило страданія, наподобіе свѣта, который смѣшивается съ тьмою. Ибо страданія тогда должны считаться поистинѣ сильными, когда они, выдерживая борьбу съ противоположными имъ вещами, сами остаются тѣмъ, чѣмъ были. Но это смѣшеніе должно происходить не въ воображеніи или въ мысли, но въ дѣйствительности. Итакъ, если существа взаимно противоположныя, которыя, по присущей имъ силѣ, могутъ оставаться нетлѣнными и не чувствительными къ страданіямъ, даже когда они смѣшиваются съ другими существами, какъ, напр., саламандра, которая можетъ презирать пламя, и какъ адамантъ, когда по нему ударяютъ желѣзомъ,—ибо все это, какъ мы сказали, не въ воображеніи только или въ мысли остается не воспримчивымъ къ страданіямъ,—такъ вотъ, если саламандра, подвергаясь дѣйствию огня, остается невредимой, не претерпѣвая никакого ущербъ отъ своего соприкосновенія съ огнемъ; если, говорю, матеріальныя существа, повидимому, не испытываютъ никакого измѣненія въ своей субстанціи, даже когда смѣшиваются съ другими существами, производящими поврежденіе, но, напротивъ, остаются цѣлыми и невредимыми, и не лишаются ничего изъ своей сущности,—то какое препятствіе или какое затрудненіе мы найдемъ въ томъ, что нетлѣнная сущность Бога останется безстрастною, даже когда входитъ въ соприкосновеніе съ вещами, причиняющими страданіе?

ХІІІ. Не вѣрь, о. Θεοпомпъ, тому, что нѣкоторые, какъ извѣстно, искусно утверждаютъ, именно, что блаженнѣйшій и нетлѣнный тотъ, кто ни самъ не проявляетъ дѣятельности, ни другому не предоставляетъ дѣйствовать. Ибо кто таковъ, тотъ страдаетъ безсиліемъ. Ибо кто осмѣлится назвать того, кто не открываетъ пути къ добродѣтели, не дѣлаетъ людей знающими, не научаетъ другихъ мудрости, не разумѣетъ праваго, не заботится о спасеніи душъ, воздерживается отъ совершенія добродѣтели,—кто, говорю, осмѣлится назвать такого блаженнѣйшимъ и высшимъ благомъ? Какимъ образомъ можетъ статься, что блаженнѣйшій и не-

тлѣнный Богъ не захотѣлъ вырвать корень злыхъ помышлений, или, по присущей Ему благодати, изгладить, какъ бы пожаромъ, изъ душъ смертоносныя влеченія? Ибо блаженнѣйшій и нетлѣнный тотъ, кто умерщвляетъ страданія, дѣлаетъ людей мудрыми, сообщаетъ божественное вѣдѣніе и являетъ добродѣтель. Мы же говоримъ, что для Бога было бы величайшимъ страданіемъ—нерадѣть о людяхъ, не хотѣть совершать благое и не имѣть попеченія о человѣческомъ родѣ. Но того кто преслѣдуетъ пагубныя дѣйствія страданій въ самомъ корнѣ, именно въ человѣческой мысли, и своимъ предусмотрительнымъ попеченіемъ обращаетъ людей, имѣющихъ задатки добродѣтели, изъ испорченныхъ въ добрыхъ, —какъ не назвать такого безстрастнымъ, когда онъ отгоняетъ отъ людей страданія и причиняетъ смерть страданіямъ?

XIV. Посему ты, о Θεопомпъ, въ сердцѣ своемъ, какъ на судилищѣ, произнеси рѣшеніе, идя по стопамъ мудрости; обрати вниманіе и непредубѣжденною мыслью и трезвымъ умомъ разсуди, слѣдуетъ ли намъ говорить, что у существа блаженнѣйшаго и нетлѣннаго возникаетъ страданіе тогда, когда оно оказываетъ намъ помощь, милосердіе и свое благоволеніе, или тогда, когда оно показываетъ себя жестокимъ, суровымъ, лишеннымъ милосердія и какого бы то ни было сожалѣнія. Мы же признаемъ безстрастнымъ въ особенности того Бога, Который является виновникомъ благихъ дѣлъ и Который изъ глупыхъ дѣлаетъ мудрыми. Ибо несправедливо назвать блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ того, кто никогда не заботится о человѣкѣ. Вѣдь человѣка мудраго и разумнаго мы узнаемъ только по дѣламъ, которыя совершаются его искусствомъ, и никто онъ не называется художникомъ или знатокомъ прежде, чѣмъ увидятъ, что онъ измѣняетъ видъ ничтожной и безформенной матеріи и посредствомъ искусства, которымъ владѣетъ, создаетъ изъ нихъ художественное произведеніе. Ибо произведеніе, когда оно дѣлается доступнымъ для чувствъ, дѣлаетъ явною сокрытую въ немъ мысль художника. Посему, насколько яснѣе мы должны представлять и называть блаженнѣйшимъ существо высшее, когда его блаженнѣйшая природа, которая всегда присуща ему, открыта намъ; а когда мы видимъ дѣла этого блаженнѣйшаго существа, то изъ нихъ мы научаемся о немъ еще большому. Но тѣ, которые усвоили себѣ тотъ взглядъ и представленіе, что блаженнѣйшее существо пребываетъ только въ своихъ обителяхъ, замкнуто въ самомъ себѣ, созерцаетъ

самого себя, ко всему относится съ одинаковымъ презрѣніемъ, покой предпочитаетъ попеченію обо всемъ и въ себѣ самомъ находитъ удовлетвореніе, и которые говорятъ, что въ немъ возникаютъ страданія, когда оно проявляетъ заботу обо всемъ, — я не знаю, что сказать о нихъ? Какимъ образомъ можетъ называться блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ то существо, котораго человѣческій умъ никакимъ образомъ не въ состояніи и изслѣдовать? Но если это такъ, то перестань думать, что это — истинная природа Божія, такъ какъ доселѣ ты не знаешь Бога, когда говоришь, что Онъ отъ вѣчности по необходимости остается совершенно бездѣятельнымъ. Ибо какимъ образомъ можетъ быть блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ тотъ, кто тобою не познанъ? Неужели мудро распредѣлилъ свои блага тотъ, кто не доступенъ твоему изслѣдованію? Я же, напротивъ, утверждаю, что блаженнѣйшій и щедрый раздаятель благъ тотъ, кто является помощникомъ людей и подателемъ силы тѣмъ, которые лишились надежды. Ибо подобно тому, какъ мы не можемъ словомъ своимъ порицать низости злыхъ, если мы прежде не увидимъ ихъ злыхъ дѣлъ, — вѣдь не можемъ же мы точно представлять завершенія дѣлъ, пока они сокрыты въ мысли и не обнаружались, — такъ равнымъ образомъ блаженнѣйшее и нетлѣнное существо мы называемъ блаженнѣйшимъ тогда лишь, когда оно совершаетъ дѣла, свойственныя его благодати, [называемъ блаженнѣйшимъ], ради ясно обнаружившихся благихъ дѣлъ, какія отъ него проистекаютъ. Созерцаніе видимаго открываетъ сокровенное. Ибо благоразуміе мудраго и благоразумнаго мужа въ своихъ отличительныхъ качествахъ познается не прежде, чѣмъ ее сдѣлаютъ очевидною дѣла добродѣтели, съ радостью законченныя. Но какъ мы можемъ сообщить людямъ о величіи разума блаженнѣйшаго существа, пока оно не представило ни одного случая къ тому, чтобы, постигая его, мы были въ состояніи говорить о немъ? Ибо если кто не вызываетъ въ насъ душевнаго движенія своими благими дѣлами, или если кто не привлекаетъ насъ къ себѣ [своею] славою, — какъ мы можемъ приписывать тому благодать, пока его благодать и щедроты его совершенно сокрыты?

XV. Если же ты имѣешь такое мнѣніе о Богѣ, то это твое дѣло, а не Божье, такъ какъ Онъ — блаженнѣйшій и щедрый въ Своихъ дарахъ. Его ты не можешь постигнуть, такъ какъ Онъ не явилъ тебѣ Своей нетлѣнной природы, которая превыше всего, если только Онъ пребываетъ въ томъ выс-

шемъ наслажденіи, которое прилично Богу, о которомъ ты утверждалъ, что оно, по твоему сужденію, исключительно прилично Богу, и Богъ къ нему постоянно возвращается и въ него погружается, такъ что и Самъ ничего не дѣлаетъ и другимъ ничего не позволяетъ дѣлать. Ибо всякій, кто таковъ, слабъ. Скажи намъ, о мудрый Θεопомпъ, какому страданію или какому безсилію подвергъ Себя блаженнѣйшій и нетлѣнный Богъ, принося людямъ помощь, которую они могутъ чувствовать, въ особенностяхъ тѣмъ, которые по невѣдѣнію лишаются ея благъ и силою страданій увлекаются въ бездну, откуда сами собою не могутъ достигнуть добродѣтели. Если на время позволено будетъ сказать смѣло, то нельзя признать блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ того, кто не призываетъ людей, въ пѣкоторомъ смыслѣ упавшихъ съ корабля и погрузившихся, поелику они не вѣдаютъ Его благодати, или не влечетъ ихъ къ себѣ, когда они, вращаясь въ океанѣ міра, не смогли достигнуть добродѣтели и сдѣлались чуждыми Богу ¹⁾). Ибо что за блаженнѣйшій Богъ, богатый въ своихъ дарахъ, превосходящій щедростію Своею благодати, Которому не присущи ни радости, ни заботы, ни милости, ни иное какое-либо изъ тѣхъ качествъ, которыя приличны добродѣтели и которыя составляютъ средства обнаруженія для Бога, щедрого въ своей помощи.

XVI. Поэтому, если ты, увлеченный воображеніемъ, хочешь сочинить и нарисовать себѣ Бога, Который любитъ самого Себя, пребываетъ въ Своихъ богатствахъ, наслаждается Своею славою и не хочетъ никому оказывать содѣйствія, людьми пренебрегаетъ и отвергаетъ ихъ, лишаетъ помощи блаженнѣйшаго существа,—то какова жестокость по отношенію къ тѣмъ людямъ, которые, не зная добродѣтели, погибаютъ массами! И это—существо, блаженнѣйшее, щедрое въ своихъ дарахъ! Но оставимъ то, что можно говорить при такомъ положеніи дѣлъ, и пойдемъ къ мудрецамъ, чтобы у нихъ научиться познанію истинной философіи, такъ какъ они тѣхъ, которые падали и заблуждались въ этомъ мірѣ, призывали и дѣлали близкими къ себѣ. Если бы философы молчали, когда люди погибали толпами, то погибъ бы молчаливый Критій изъ-за своей любви къ власти; погибъ бы въ своей говорливости Алкивиадъ, вслѣдствіе расточительности. Персы и мидяне отличались доблестью въ Сузахъ, прежде

¹⁾ Ср. Колос. I, 21 и Ефес. IV, 18.

чѣмъ они опоясались оружіемъ, чтобы идти въ Македонію. И такъ, что молчишь ¹⁾ ты, о блаженный (т. е. Боже), при гибели всѣхъ этихъ, когда мудрецы не хотѣли молчать ²⁾, чтобы помочь имъ? Это—природа добродѣтели, о Теопомпъ, это—плодъ философіи, именно, чтобы тѣ только почитались блаженными и великодушными, у которыхъ забота не только о себѣ, но также и о ближнихъ, въ особенности о тѣхъ, которые подвержены страданіямъ души. Даже самъ Діогенъ циникъ, когда однажды аѳинянинъ смѣялся надъ нимъ въ такихъ словахъ: почему ты, когда хвалишь Лакедемонянъ и порицаешь Аѳинянъ, не отправляешься въ Спарту?—говорять, отвѣтилъ такъ: «врачи обыкновенно посѣщаютъ больныхъ, а не здоровыхъ». Посему, если человѣческая философія сама умѣетъ лѣчить болѣзни души, и тѣмъ, которые стремятся къ добродѣтели, не позволяетъ отталкивать или презирать даже только одну душу какого бы то ни было человѣка, но побуждаетъ спѣшить, чтобы съ тревогой возвратить людей и спасти тѣхъ, которые отпали отъ добродѣтели,—какъ намъ не сказать, что тотъ Богъ, который есть учитель всякой философіи, Который есть по истинѣ блаженнѣйшій и щедрый, пришелъ по Своей волѣ сюда, гдѣ множество страданій избрало себѣ мѣстопребываніе, къ тѣмъ, которые поработочены страданіямъ? Неужели мы скажемъ, что это не есть страданіе души, если кто не совершаетъ дѣлъ, которыя приличны добродѣтели? Самъ Исократъ, когда немного раньше писалъ къ жителямъ Абдеры, сказалъ, что болѣзнь души есть любовь къ деньгамъ. И далѣе присовокупилъ: «жалка жизнь людей, такъ какъ всюду проникла, подобно зимнему вѣтру, любовь къ деньгамъ, которой никто не можетъ противостоять». О, если бы всѣ врачи собрались противъ этой болѣзни, излѣчили сумасбродство этого безумія и бѣдствіе мученій, не говоря уже о томъ, чтобы не провозглашали этой болѣзни счастьемъ! Я думаю, что изъ всѣхъ болѣзней души самымъ тяжкимъ безуміемъ является то, которое создаетъ похотливыя желанія и пустыя помышленія,—если оно медиками посредствомъ какой либо силы очищается, душа чувствуетъ себя хорошо. О, если бы возможно было отсѣчь горькій корень похоти, такъ, чтобы не было больше никакого остатка отъ нея, и если бы ты

¹⁾ Можетъ быть: что пребываешь въ покоѣ?

²⁾ Или: быть бездѣтельными.

увидѣлъ, что люди, одновременно больные тѣлами и душами, очищаются и просвѣтляются! Поелику же въ этомъ мірѣ на родъ человѣческій обрушились безчисленныя бѣдствія, то [Богъ] можетъ быть названъ блаженнѣйшимъ и щедрымъ въ своихъ дарахъ [только] тогда, когда окажется что, при безстрастіи Своей природы, по приличной Богу благости, Онъ раздѣляетъ всѣмъ людямъ Свои дары. Ибо самъ Платонъ сказалъ: «зависть находится внѣ предѣловъ божественнаго существа».

XVII. Посему пришелъ, о блаженный, пришелъ Иисусъ, Который есть Царь надъ всѣмъ, чтобы исцѣлить тяжкія болѣзни людей, какъ существо блаженнѣйшее и щедрое въ своихъ благахъ. Но самъ Онъ, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Своимъ безстрастіемъ разсѣялъ страданія, какъ свѣтъ изгоняетъ тьму. Итакъ, Онъ пришелъ, поспѣшая пришелъ, чтобы сдѣлать [людей] блаженными и исполненными благъ, обратить изъ смертныхъ въ безсмертные, возсоздать и утвердить въ блаженствѣ. Ему, славному Царю, слава во вѣки. Аминь.

Н. Сагарда.

Пѣснь Моисея (XXXII гл. Второз.) по текстамъ масоретскому—еврейскому и греческому LXX.

(Экзегетическая замѣтка).

ВЪ XXXII гл. Второзаконія содержится обличительная Пѣснь Моисея. Пророкъ Божій укоряетъ избранный народъ въ непослушаніи Избравшему Его Истинному Богу—Иеговѣ,—предвѣщаетъ за отступничество наказаніе Божіе, но вслѣдъ затѣмъ и помилованіе.

Въ этой пѣсни Моисея очень трудный экзегетическій вопросъ представляетъ 8-й ст. XXXII-й главы. Здѣсь два основныя текста—еврейскій—масоретскій и греческій LXX—читаютъ различно.

Текстъ еврейскій читаетъ:

וַיַּב נְבִלָה עִמּוֹם
לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

т. е.—какъ передано это въ синодальномъ русскомъ переводѣ:—

поставилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ Израилевыхъ:

Греческій же текстъ LXX читаетъ: ἕστησαν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ. Это славянскій переводъ передаетъ: постави предѣлы языковъ по числу ангель Божіихъ.

Какъ видимъ, это различіе измѣняетъ самый смыслъ рѣчи. Вопросъ здѣсь сводится къ слѣдующему: представляетъ ли масоретскій текстъ еврейскій первоначальный текстъ, отъ котораго переводъ LXX представляетъ уклоненіе, или же—напротивъ—греческій переводъ сдѣланъ съ такого еврейскаго текста, который читалъ иначе, чѣмъ масоретскій? Въ послѣд-

немъ случаѣ, масоретскій текстъ будетъ нужно признать измѣненіемъ первоначальнаго текста.

Авторъ настоящей замѣтки задается цѣлью указать въ текстѣ Пѣсни Моисея такія данныя, на основаніи которыхъ нужно думать, что текстъ масоретскій есть позднѣйшая переработка, и что изъ-подъ текста LXX можно возстановить нѣкій еврейскій текстъ, имѣвшій иной нѣсколько видъ, чѣмъ текстъ масоретскій. Если сравнить тексты еврейскій масоретскій и греческій LXX стихъ за стихомъ во всей пѣсни Моисея, то можно замѣтить, что—и помимо 8 стиха—еще есть между еврейскимъ и греческимъ различія. Именно, въ стихахъ 15, 40, 43 и 44 есть выраженія въ греческомъ текстѣ, соотвѣтствующихъ которымъ нѣтъ въ масоретскомъ.

Теперь, какъ смотрѣть на эти выраженія? Представляютъ ли они вставки въ греческій текстъ или же это—переводъ еврейскихъ выраженій, которыя исчезли изъ текста масоретскаго? Надобно думать, что эти выраженія—переводъ съ еврейскаго и что изъ масоретскаго текста они удалены подъ вліяніемъ одной общей идеи. Мы высказываемъ тотъ взглядъ, что всѣ уклоненія текста масоретскаго отъ LXX стоятъ не разрозненно, а подчиняются одной общей идеѣ, которую евреи хотѣли выразить тѣмъ построеніемъ Пѣсни Моисея, какое дано въ масоретскомъ текстѣ. Настоящая замѣтка распадается на три части: 1) указывается еврейское происхождение греческихъ выраженій, излишнихъ по сравненію съ еврейскимъ масоретскимъ текстомъ; 2) выясняется та идея подъ вліяніемъ которой эти выраженія были удалены изъ текста масоретскаго,—идея именно та, которая внесена масоретами и въ 8-й стихъ; 3) при помощи Таргумовъ и Талмуда, отыскиваются слѣды той іудейской экзегезы, которая вложила эту идею въ масоретскій текстъ.

I.

Филологическій анализъ выраженій, находящихся только въ текстѣ LXX, показываетъ, что въ нихъ сохранился слѣдъ еврейскаго языка, съ котораго переведены эти выраженія. Въ частности ст. 15 καὶ ἔφαθεν Ἰακωβ καὶ ἐνεπλήσθη. Въ масоретскомъ—соотвѣтствующаго выраженія нѣтъ. Но въ самаританскомъ Пятокнижій, т. е. въ томъ еврейскомъ текстѣ, который усвоили самаряне,—есть соотвѣтствующее выраже-

ніе: $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ}$ —„и ѣлъ Иаковъ“. Въ такомъ выраженіи—видна замѣчательная игра созвучными словами: *вайаколъ Иаковъ*. Теперь если обратиться къ масоретскому тексту, то тамъ есть выраженіе $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ}$ —вайшимонъ Йешуронъ.

Изъ самаританскаго и LXX получается, что выраженіе *вайаколъ Иаковъ* и ѣлъ Иаковъ должно стоять рядомъ съ выраженіемъ *вайшимонъ Йешуронъ* и утучнѣлъ Израиль. Тогда будетъ замѣчательно стройный параллелизмъ еврейской стихотворной рѣчи: вайаколъ Иаковъ вайисба вайшимонъ Йешуронъ вайибатъ „и ѣлъ Иаковъ и насытился; и утучнѣлъ Израиль и заупрямился“.

Въ одномъ полустихѣ съ именемъ *Иаковъ* стоитъ въ риѣмѣ укоризненное слово *вайаколъ*—*ѣлъ*, а въ другомъ—съ именемъ *Йешуронъ*—стоитъ въ риѣмѣ такое же укоризненное слово *вайшимонъ*. Но такъ какъ въ масоретскомъ текстѣ этотъ очень стройный параллелизмъ рѣчи не выдержанъ, въ виду отсутствія выраженія *вайаколъ Иаковъ*,—то есть всѣ основанія, чтеніе самаританскаго Пятокнижія и LXX: $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ}$ —считать чтеніемъ изначальнымъ.

Такимъ образомъ мы приобрѣли одно лишнее выраженіе сверхъ масоретскаго для установленія священнаго первичнаго текста. Переходимъ теперь къ ст. 40: и здѣсь замѣчаемъ опять у LXX выраженіе, которому соотвѣтствующаго въ масоретскомъ нѣтъ. И тѣмъ не менѣе, опять же это выраженіе могло явиться только съ еврейскаго. Въ то время, какъ масоретскій читаетъ:

כִּי אֶשָּׂא אֶל שָׁמַיִם יָדִי

подниму къ небу руку Мою,—LXX прибавляетъ: $\text{καὶ ὀμοῦμαι τῆν δεξιάν μου}$ —и клянусь десницей Моей. Въ стихотворномъ параллелизмѣ одна мысль обыкновенно выражается въ двухъ подобныхъ выраженіяхъ. Въ масоретскомъ это основное правило стиха не выдержано. Но параллелизмъ получается совершенный, если лишнее выраженіе LXX принять за первоначальное, которое было въ еврейскомъ текстѣ. Кромѣ этого, и самый характеръ языка указываетъ на еврейскій подлинникъ, выраженія. Отъ ἄνωγει могло бы быть будущее подѣйств. зал. ἄνω . Но у LXX стоитъ ὀμοῦμαι —общій залогъ. Это объясняется изъ предположенія еврейскаго подлинника. Переводчикъ видѣлъ форму אֶשָּׂא , зналъ что глаголъ שָׂא , клясться употребляется во 2 й ф. שָׂא , и хотѣлъ выразить 2-ю форму

евр. глагола соответствующей греческой формой,—общимъ залогомъ. Такимъ образ., и еще въ одномъ выраженіи—слѣдъ еврейскаго подлинника.

То же самое надобно сказать о выраженіи въ ст. 43: καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ,—слав.: и да укрѣпятся Ему вси сынове Божіи. Опять въ масоретскомъ нѣтъ соответствующаго выраженія. Но опять же здѣсь нужно видѣть переводъ съ еврейскаго. Во всей пѣсни Моисея строго держанъ законъ параллелизма, въ силу котораго между двумя полустихами самая тѣсная связь, такъ что 2-й полустихъ каждаго стиха повторяетъ мысль перваго. Но здѣсь, въ текстѣ масоретскомъ, рѣчь вдругъ обрывается на первомъ полустихѣ:

וְהִנֵּנוּ גֵוִים עִמּוֹ

какъ переводить русскій синодальный: возвеселитесь язычники съ народомъ Его. Совсѣмъ иной видъ будетъ, если—на основаніи LXX, внести въ текстъ еще полустихъ: и да укрѣпятся Ему вси сынове Божіи. Тогда стихъ будетъ состоять изъ двухъ параллельныхъ членовъ. Второе основаніе въ греческомъ выраженіи усматривать не вставку, а переводъ съ еврейскаго—заключается опять въ характерѣ греческаго языка. Выраженіе: καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ—крайне невразумительно по смыслу, и неясность эта будетъ понятно, если здѣсь предположить ошибочный переводъ съ еврейскаго подлинника. Такъ какъ еврейское выраженіе не сохранилось ни въ самаританскомъ, ни въ масоретскомъ, то возстановить его по тексту LXX очень трудно ¹⁾. Но возстановлять это выраженіе по еврейски нѣтъ необходимости для нашей цѣли. Въ виду числового интереса, намъ нужно только убѣдиться, что здѣсь—какое-то еврейское выраженіе неясно переведено у LXX, и что, значитъ, можно

¹⁾ Можно дать такую попытку объясненія: въ еврейскомъ-александрійскомъ могло стоять:

וְהִנֵּנוּ גֵוִים עִמּוֹ
וְהִקְוּוּ כָל בְּנֵי אֱלֹהִים

эти архаическія формы означали: трепещите племена народовъ, и державы всѣхъ сыновъ Божіихъ. Но переводчикъ форму וְהִקְוּוּ повялъ не какъ существит. וְהִקְוּ, держава, а какъ глаголь וְהִקְוּ, быть сильнымъ (ἐνισχύω) съ мѣстоименнымъ суффиксомъ 3 лица. На такой именно формѣ текста мы впрочемъ не настаиваемъ.

прибавить къ масоретскому тексту еще одно еврейское выражение.

Наконецъ, въ самомъ концѣ у LXX есть еще лишнее выражение: масоретскій и синод. читаютъ: *воздасть мечь врагамъ Своимъ*; LXX и славянск. прибавляютъ: *и ненавидящимъ Его воздасть*. Опять же, руководясь параллелизмомъ, мы должны прибавить къ масоретскому тексту соответствующее еврейское выражение: въ результатъ этого анализа у насъ получилось 4 лишнихъ у LXX по сравненію съ масоретскимъ выраженіемъ. По своему размѣру, это будутъ полустихи въ параллелистически построенныхъ стихахъ. Значитъ въ общей сложности они дадутъ въ пѣсни Моисея лишнихъ 2 стиха.

Является вопросъ: если эти 4 полустиха первоначально были въ еврейскомъ текстѣ, то почему ихъ не стало въ масоретскомъ: случайно или умышленно?..

Можно замѣтить, что эти выраженія удалены изъ еврейскаго текста съ замѣчательной *планомѣрностью*. Въ 15, 40 ст. удалены выраженія изъ трехчленныхъ параллельныхъ стиховъ. Во всей пѣсни Моисея стихи двухчленные; и только здѣсь были трехчленные. Поэтому, когда выпущенъ одинъ членъ, остается еще два, и получается впечатлѣніе, что стихъ—цѣль; поэтому и удалены были изъ масоретскаго именно эти стихи. Въ 43 ст. удалено изъ масоретскаго такое выраженіе которое по мысли аналогично съ 8 ст. Какъ въ 8 ст., такъ и въ 43—по тексту LXX и, какъ можно думать по его еврейскому подлиннику—выражается одна и та же мысль, — что народами управляютъ *Сыны Божіи* (по пониманію LXX, ангелы Божіи). Но масоретскій текстъ изъ 8 ст. эту мысль удалилъ, внесши чтеніе: *по числу сыновъ Израилевыхъ*.

Значитъ, оттаваясь вѣрными себѣ, масореты должны были и изъ 43 ст. удалить ту же мысль.

Значитъ, выраженіе удалено и здѣсь съ *планомѣрностью*. Наконецъ, въ самомъ концѣ удалено изъ масоретскаго текста такое выраженіе, которое выше уже было (и ненавидящимъ Его воздасть), такъ что опять замѣтенъ искусный выборъ въ удаленіи выраженія изъ масоретскаго текста.

Въ виду такой *планомѣрности*, съ которою масоретскій текстъ обходитъ нѣкоторыя выраженія, нельзя не прійти къ предположенію, что можетъ быть, въ масоретскомъ текстѣ

предѣ нами сознательная и планомерная переработка всего состава пѣсни Моисея. Возможно думать, что самому числу стиховъ—независимо отъ содержанія—масореты придавали нѣкое особое символическое значеніе. Это вообще согласно съ духомъ еврейской символики чисель. Но особенно къ такому предположенію приводитъ толкованіе на начало Пѣсни Моисея, содержащихся въ Іерусалимскомъ Полномъ Таргумѣ: „великій нашъ Учитель Моисей не прежде произнесъ священное Имя Божіе—יהוה, какъ очистивши свои уста, взявши въ нихъ 21 слово, въ которыхъ содержится 85 буквъ“. Очевидно, таргумисты подсчитали, что отъ начала Пѣсни Моисея до имени יהוה (3 ст. אָרְבָּעַ יְהוָה שֵׁשׁ כִּי яко имя Господне призвахъ) содержится 21 слово и 85 буквъ.

Это совпаденіе раввины изъяснили символически: Моисей такимъ способомъ очистилъ свои уста, ибо $21 = 7 \times 3$ —т. е. священныя числа 7 и 3 другъ на друга перемножены, а 85—это число 85 священниковъ (7×12 —отъ каждого колѣна по 7 священниковъ и одинъ первосвященникъ). Для насъ это мѣсто изъ Таргума важно потому, что оно съ очевидностью доказываетъ, что раввины въ пѣсни Моисея подсчитали даже буквы и ихъ числу придавали символическое значеніе. А если такъ, тѣмъ болѣе они должны были подсчитать число стиховъ и этому числу придать значеніе, символическое.

Руководясь этой догадкой, обратимъ вниманіе на число стиховъ въ масоретскомъ текстѣ. Число это дѣйствительно замѣчательное:

70 стиховъ.

Теперь изъ-подъ текста LXX мы возстановили для еврейскаго первотекста 2 стиха (= 4 полустиха).

Значитъ, въ томъ еврейскомъ текстѣ, съ котораго сдѣланъ переводъ LXX, было

72 стиха.

Мы утверждаемъ, что достаточно основаній думать такъ: и первоначальное число стиховъ 72 имѣло символическое значеніе, и масореты это понимали, и числомъ 70 преслѣдовали тоже цѣль символическую.

Оба эти числа, по нашему, имѣютъ связь съ кондомъ XXXI-й главы, гдѣ говорится о томъ, кто слушалъ пѣснь

Моисея. XXXI, 29 сказано: и произнесъ Моисей слова пѣсни сей вслухъ *всего сонма сыновъ Израилевыхъ*:

באוני כל קהל ישראל

Обратимъ вниманіе на то, что въ 72 стихахъ по первоначальному тексту будетъ 144 полустиха. Это число у евреевъ считалось символическимъ, ибо оно равно 12×12 . 12—число колѣнъ—есть полнота всего Израиля. Но 12×12 будетъ полнота полноты или полнота совершеннѣйшая. Въ Апокалипсисѣ VII, 4—8—полнота новаго благодатнаго Израиля представлена числомъ 144, т. 12×12 . По аналогіи съ этимъ можно думать что и число полустиховъ въ первоначальномъ текстѣ пѣсни Моисея означаетъ весь сонмъ, весь кагалъ Израилевъ, слушавшій Пѣснь Моисея. Но какое символическое значеніе имѣють числа 72 и 70?

Это можно выяснитъ изъ 28 ст. XXXI гл., гдѣ говорится о представителяхъ Израиля, слушавшихъ пѣснь Моисея. Едва ли случайно такое совпаденіе: какъ число стиховъ по LXX и масоретскому различно, такъ различно въ 28 ст. именуются представители Израиля, слушающіе пѣснь Моисея.

LXX

масоретскій

φύλαρχοι ὑμῶν καὶ πρεσβυτεροὶ ὑμῶν

וקני שבטים

Если передать по-еврейски:

ראשי שבטים только старцы колѣнъ ва-
וקניכם шихъ.

главы колѣнъ и старцы.

Итакъ, по тексту LXX представители Израиля распадаются на двѣ категоріи: а) головы колѣнъ; б) старцы. Но по масоретскому тексту головы колѣнъ удалены, слово וקני старцы поставлено въ связь (въ Status constructus) съ שבטים—колѣна. Масоретскій текстъ, видимо, выражаетъ такую мысль: нѣтъ *головъ колѣнъ*, какъ особыхъ представителей отъ каждаго колѣна. Старцы или старшины и суть представители колѣнъ. Конечно, мы должны признать первичнымъ чтеніе LXX, потому что въ той же книгѣ Второз. V, 23—даже и въ масоретскомъ текстѣ еще сохранилась такая форма народнаго представительства: *головы колѣнъ* и старцы. Видимо, масоретскій текстъ въ XXXI, 28 есть позднѣйшая переработка текста. Переработка эта и стоитъ въ связи съ числомъ стиховъ Пѣсни Моисея. По нашему мнѣнію, первоначальный

еврейскій текстъ числомъ стиховъ 72 выражалъ мысль: Моисея слушаютъ 72 человекъ представителей Израиля; масоретскій же текстъ выражаетъ числомъ 70 иную символику: Моисея слушаютъ 70 старцевъ. Но если таково символическое значеніе числа стиховъ, 70 и 72, то отсюда само собою вытекаетъ, что первоначальный еврейскій текстъ, съ котораго сдѣланъ переводъ LXX, и текстъ масоретскій *различно представляютъ число колѣнъ* народа Израильскаго.

Число колѣнъ или главныхъ родовъ Израильскаго народа, въ библейскомъ и позднѣйшемъ іудейскомъ преданіи опредѣляется двояко. Съ одной стороны, по числу 12 сыновъ Іакова, народъ дѣлился на 12 колѣнъ. Но, съ другой стороны, по числу 70 ближайшихъ потомковъ Израиля, его сыновей и внуковъ,—народъ дѣлился на 70 родовъ или тоже колѣнъ. Теперь, въ нашемъ мѣстѣ текстъ, переведенный у LXX, предполагаетъ число колѣнъ первое, т. е. 12; а текстъ масоретскій представляетъ число колѣнъ второе, т. е. 70. Это видно изъ слѣдующаго. Если 72 представителя, то ихъ число кратное къ 12, но если 70, то этой кратности уже не будетъ. Нельзя и такъ думать, что и отъ 12 колѣнъ могло быть 70 представителей—такъ, что отъ одного колѣна больше, отъ другого меньше. Какъ на этотъ предметъ смотрѣли іудеи, — это можно видѣть изъ словъ св. Епифанія Кипрскаго, который возросъ въ іудейскихъ преданіяхъ. De mens. et pond. онъ говоритъ: „чтобы не возбудить у колѣнъ раздора,—взявши изъ одного колѣна 6, изъ другого 5,—Моисей изъ cadaго колѣна взялъ по 6 человекъ“. Епифаній, безъ сомнѣнія, выражаетъ обычный у іудеевъ взглядъ, что число представителей должно быть изъ cadaго колѣна поровну¹⁾. Но это равенство соблюдается лишь въ томъ случаѣ, когда или будетъ 12 колѣнъ и 72 представителя или же будетъ 70 колѣнъ и 70 представителей. Первоначальный еврейскій текстъ предполагалъ первую симметрію: $6 \times 12 = 72$; масоретскій же выработалъ вторую: 1×70 .

Теперь совершенно понятно, почему по XXXI, 28 въ первоначальномъ текстѣ были и главы колѣнъ и старцы, а въ масор.—только старцы. Если колѣнъ предполагается въ первоначальномъ текстѣ только 12, а всего представителей 72, то главъ колѣнъ 12; кромѣ ихъ, еще остается и

¹⁾ Епифаній ссылается на письмо Аристеея.

старцевъ достаточное число. Но если масоретскій текстъ предполагаетъ число колѣнъ 70 и число представителей тоже 70, то уже не будетъ мѣста одновременно и для „главъ колѣнъ“ и для „старцевъ“: однихъ главъ колѣнъ будетъ 70,—а гдѣ же мѣсто для старцевъ? Вотъ почему масоретскій текстъ въ XXXI, 28 „главъ колѣнъ“ выпускаетъ, остаются только старцы (70), которые по масоретскому тексту суть уже старшины или представители 70 колѣнъ — тогда какъ по первоначальному тексту по числу 12 колѣнъ предполагалось 12 главъ колѣнъ.

II.

Такое объясненіе можно предложить тому обстоятельству, что въ масоретскомъ текстѣ не хватаетъ нѣсколькихъ выраженій по сравненію съ текстомъ LXX. Все дѣло, значитъ, въ томъ, что масореты хотѣли изъ 72 стиховъ сдѣлать 70 и черезъ то выразить мысль, что Моисея слушаютъ не отъ 12 колѣнъ 72 представителя, а отъ 70 колѣнъ 70 старѣйшинъ. Теперь изъ этой-то общей тенденціи масоретскаго текста и можно, думаемъ мы, объяснить, что хочетъ масоретскій текстъ сказать своимъ чтеніемъ 8 ст. „поставилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ Израилевыхъ“. Можно считать вѣроятнымъ, что переработка всей схемы пѣсни Моисея съ одной стороны и внесеніе чтенія: *по числу сыновъ Израилевыхъ*—съ другой—тѣсно связаны другъ съ другомъ. О 8 и 9 ст. въ частности скажемъ слѣдующее.

Если вооружиться нѣкоторымъ знаніемъ техники еврейской стихотворной рѣчи и знакомствомъ съ приѣмами перевода у LXX, то съ греческаго текста LXX можно дать путемъ обратнаго перевода такой еврейскій текстъ, который несравненно лучше масоретскаго удовлетворяетъ и стихотворнымъ и вообще филологическимъ требованіямъ.

כי הפרד בני אדם
למספר בני אלהים
חבל נחלו ישראל

בהנחיל עליון גוים
עצב ובלוח עמים
וחלק יחזה עמו וערב

Когда раздѣлялъ Всевышній племена, какъ разсѣвалъ сыновъ человѣческихъ, устанавливалъ страны народовъ по числу сыновъ Божіихъ,—(тогда) получилъ Иагве въ народъ свой Иакова, отмѣрилъ въ удѣлъ свой Израила.

Даже въ самаританскомъ Пятокнижіи еще сохранился слѣдъ этой первичной формы текста: Самаританскій читаетъ слово לַמִּשְׁכָּן въ послѣдней 3-й строкѣ. И тѣмъ не менѣе масореты измѣнили этотъ прекрасный видъ текста. Что же они хотѣли выразить своимъ чтеніемъ: по числу сыновъ Израилевыхъ“, и какая связь этого чтенія съ общимъ масоретскимъ планомъ Пѣсни Моисея? Изъ Талмуда и Мидрашей видно, что раввины въ высшей степени искусственно толковали Писаніе: это ихъ искусственное толкованіе называется аггадическимъ. Въ мидрашахъ „Ялкутъ Шимони“ и „Песихта раббати“—есть такое толкованіе на рассказъ числъ XXIII, XXIV—о Валаамѣ. Въ текстѣ Библии сказано, что Валаамъ свои притчи произносилъ *громкимъ голосомъ*. Раввины задаются вопросомъ, какъ громокъ былъ голосъ Валаама, и рѣшаютъ: онъ былъ такъ громокъ, что его слышали всѣ 70 народовъ міра ¹⁾.

Теперь, если по мнѣнію раввиновъ, голосъ нечестиваго Валаама нужно было слышать всѣмъ 70 народамъ міра, то тѣмъ болѣе основаній было, чтобы голосъ Моисея услышали также всѣ 70 народовъ.

Разъ попавши на эту мысль, раввины въ текстѣ предисловія къ Пѣсни Моисея могли найти подтвержденіе такого представленія. Въ XXXI, 28 говорится, что Моисей хочетъ поставить во свидѣтели *небо и землю* при народныхъ представителяхъ Израиля. Раввины, съ ихъ развитой до крайности законнической казуистикой, могли очень своеобразно перетолковать слова Моисея, Моисей хочетъ поставить во свидѣтели небо и землю,—тогда какъ Мишна Шебуотъ гласитъ: если кто выставляетъ свидѣтелями небо и землю, то засвидѣтельствованіе его—недѣйствительно.

Въ Гемарѣ *bab. Ab. Zar.* 3-б говорится точно также, что небо и земля не могутъ свидѣтельствовать о томъ, исполнилъ ли Израиль Законъ или нѣтъ, потому что (по раввинскому толкованію Іереміи XXXI, 37) небо и земля самымъ своимъ существованіемъ обязаны Израилю и его закону. Поэтому небо и земля могутъ оказаться пристрастными въ пользу Израиля свидѣтелями. По *Ab. Zar.* 3-в вмѣсто неба земли во свидѣтели поставляются люди. И въ данномъ мѣстѣ, опасаясь, какъ бы слова Моисея не оказались въ про-

¹⁾ Часто и въ Таргумахъ и Мидрашахъ и въ Талмудѣ выражается мысль, что на землѣ живетъ 70 народовъ,—ни больше ни меньше.

творѣчіи съ законами Мишны ¹⁾, раввины сумѣли вмѣсто неба и земли поставить во свидѣтели людей. Текстъ давалъ имъ основаніе. Моисей XXXI, 28 говоритъ:

וְאֵתְכֶם בְּמִשְׁפַּחַי וְאֵתְכֶם בְּמִשְׁפַּחַי

буквально: въ нихъ я поставлю во свидѣтели—небо и землю. Раввины такъ буквально и поняли мѣсто: Моисей *въ нихъ*, т. е. въ лицѣ представителей Израиля, ставитъ во свидѣтели весь міръ.

Но такъ какъ въ мірѣ 70 народовъ, то, значить, въ лицѣ представителей Израиля призываются во свидѣтели 70 народовъ міра. Было и другое юридическое основаніе представителей Израиля считать представителями не Израиля, а міра. Они призываются во *свидѣтели*,—противъ Израиля, но свидѣтелями должны быть лица постороннія.

Представители же Израиля—пока остаются таковыми—сами суть сторона заинтересованная. Поэтому-то, чтобы свидѣтельство было законно, іудейскіе экзегеты отвлекаютъ этихъ представителей отъ ихъ народа, расширяютъ ихъ полномочія: въ нихъ усматриваютъ представителей уже не Израиля, а всего міра. Далѣе и еще одинъ мотивъ побуждалъ іудейскихъ экзегетовъ усматривать въ представителяхъ Израиля представителей всего міра. Пѣснь Моисея предвѣщаетъ то наказаніе Божіе, которое будетъ выполнено руками языческихъ народовъ. Но по восточному—въ частности и еврейскому судопроизводству—палачами являются тѣ же лица, которыя были и свидѣтелями (Второз. XIII, 9; Дѣян. VII, 58 подробнѣе Талмудъ Sanhedrin).

Значить, и языческіе народы,—чтобы получить право стать палачами Израиля, должны еще сперва выступить противъ него въ качествѣ свидѣтелей. Но такъ какъ изъ язычниковъ никого не было близко, когда Моисей произносилъ свою пѣснь (которая въ данномъ случаѣ является обвинительной рѣчью противъ Израиля), то опять необходимо на представителей Израиля перенести достоинство представителей всѣхъ народовъ міра. Такимъ образомъ цѣлая система

¹⁾ По раввинскому ученію Моисей на горѣ у Бога 40 дней изучалъ законъ писанный, и 40 ночей—законъ устный, т. е. Мишну. Теперь, если Моисей призываетъ во свидѣтели,—вопреки Мишнѣ,—небо и землю—то, опасались раввины,—получится выводъ, что Моисей въ 40 ночей недостаточно хорошо усвоилъ Мишну.

юридическихъ соображеній вынуждала іудейскихъ экзегетовъ считать тѣхъ представителей Израиля, о которыхъ говорить XXXI, 28,—представителями всѣхъ народовъ міра.

Но какъ было можно сдѣлать этотъ процессъ отвлеченія? Въ мірѣ 70 народовъ, а отъ 12 колѣнъ Израиля, по первоначальному тексту, представителей—72 человѣка. Совпаденія нѣтъ. Чтобы устронить это затрудненіе, масоретскій текстъ создаетъ, новое представленіе: и представителей Израиля было 70 человѣкъ, и призваны они отъ 70 колѣнъ; значитъ, ихъ число 70 соответствуетъ числу народовъ въ мірѣ, которыхъ тоже 70. Но все-таки еще было неубѣдительно, почему совпаденіе въ числѣ—70 народовъ и 70 старцевъ, представителей отъ 70 колѣнъ, даетъ основаніе этимъ старцамъ Израилевымъ быть представителями 70 народовъ міра. Вѣдь можетъ быть, это совпаденіе въ числѣ 70—чисто внѣшнее, случайное, и внутренней связи нѣтъ? Чтобы справиться съ этимъ послѣднимъ затрудненіемъ, раввины, въ рукахъ которыхъ былъ текстъ еврейскій, измѣнили ст. 8-й: вмѣсто того, какой получается на основаніи текста LXX, создали новый видъ ст. 8—9, какой данъ въ нынѣшнемъ масоретскомъ. Масоретскій текстъ выражаетъ такую мысль: если 70 старцевъ Израилевыхъ являются представителями отъ 70 народовъ міра, то въ этомъ ничего страннаго нѣтъ. Между числомъ старцевъ и числомъ народовъ (70)—не случайное совпаденіе, а связь внутренняя глубокая,—даже причинная. Богъ,—когда еще раздѣлялъ народы и разсѣвалъ по землѣ людей, опредѣлилъ число народовъ на землѣ ни больше ни меньше какъ 70—по числу сыновъ Израилевыхъ, т. е. по числу тѣхъ 70 душъ, которыя имѣли съ Іаковомъ войти во Египеть. Отъ этихъ 70 душъ надлежало произойти 70 родамъ или колѣнамъ Израиля. Такъ какъ Израиль есть преимущественный удѣлъ Самого Бога, то Богъ взялъ и при расселеніи народовъ Израиля съ его дѣленіемъ на 70 колѣнъ какъ образецъ, по которому и міръ раздѣлилъ на 70 народовъ. Значитъ,—по мысли масоретскаго текста, Богъ создалъ своего рода предустановленную гармонию между дѣленіемъ міра на 70 народовъ и дѣленіемъ Израиля на 70 колѣнъ. Въ силу этой гармоніи 70 старцевъ, взятые отъ 70 колѣнъ Израиля, и могутъ быть представителями 70 народовъ міра. Такимъ образомъ измѣнить чтеніе въ 8 ст. раввинамъ было нужно для того, чтобы обосновать

масоретскій планъ всей пѣсни Моисея,—начиная съ XXXI, 28. Но въ масоретскомъ текстѣ это очень смутно выражено: по Таргумамъ же можно явственнѣе изложить ту экзегету, которая руководила масоретами.

III.

Для насъ интересны два позднѣйшіе Таргума на Пятюкнижіе—Іерусалимскій полный и Фрагментарный. Здѣсь оказываются соприкосновенія какъ съ первоначальнымъ текстомъ XXXII, 8 въ томъ толкованіи, какое легло въ основу перевода LXX, такъ и съ тѣмъ пониманіемъ, какое представлено въ текстѣ масоретскомъ ἀγγέλων Θεοῦ есть запись того пониманія, какое первоначальному чтенію וְנִי אֱלֹהִים בְּנֵי при давали въ эпоху перевода LXX. Слѣдъ такого чтенія и такого именно пониманія есть и въ Таргумахъ. Но между толкованіемъ первоначальнаго וְנִי אֱלֹהִים בְּנֵי у LXX и толкованіемъ, записаннымъ въ Таргумахъ, есть различіе. У LXX просто сказано: по числу ангеловъ Божіихъ—(κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ); но каково именно это число ангеловъ—народоправителей,—еще не указано. Въ Таргумахъ же уже опредѣляется число ангеловъ—народоправителей. Полный Таргумъ передаетъ Второз. XXXII, 8 такимъ образомъ: при раздѣленіи народовъ, происшедшихъ отъ сыновей Ноевыхъ, Всевышій бросилъ жребій съ 70 ангелами, князьями народовъ.

(שׁוֹבְעַן מְלָאכִיָּא
רַבְרַבֵּי עַמְמֵי)

и постановилъ предѣлы народовъ по числу 70 душъ Израиля, которыя вошли въ Египеть

(— שׁוֹבְעַן נַפְשׁוֹתָא
דְּיִשְׂרָאֵל דִּינְחָחוּ מִצְרַיִם)

Въ этомъ Таргумѣ содержится одновременно и мысль LXX, что число народовъ—примѣнительно къ числу ангеловъ князей народовъ,—и мысль текста масоретскаго, что число народовъ—приспособлено къ числу сыновъ Израилевыхъ.

Эта двойственность Таргума станетъ понятна, если въ немъ усматривать запись той іудейской экзегезы, которая привела отъ первоначальнаго чтенія къ масоретскому. Слова Таргума о народахъ, происшедшихъ отъ сыновей Ноя (מְרַבְרָבֵי נוֹחַ), показываютъ, что іудейскіе толкователи сопоставляли мѣсто

съ Быт. X, гдѣ изложено „родословіе сыновъ Ноевыхъ“. А такъ какъ X Быт. по еврейскому тексту—перечисляетъ (кромѣ Евера) 70 родонаачальниковъ, то ясно, что отъ нихъ 70 и народовъ. Примѣняя эти данныя къ Второз. XXXII, 8 рѣшили, что Всевышній установилъ 70 народовъ по числу 70 ангеловъ (потому что первоначальное чтеніе בני אלהים іудеи понимали—какъ и святые отцы позднѣе—въ смыслѣ: ангелы). Дальнѣйшій шагъ къ масоретскому чтенію получался самъ собой. Какъ въ мірѣ 70 народовъ, происшедшихъ отъ 70 сыновъ Ноя, такъ въ Израилѣ 70 родовъ, происшедшихъ отъ 70 сыновъ, Израиля. Значить, все равно—сказать ли, что число народовъ въ мірѣ—приспособлено къ числу 70 сыновъ Ноя или къ числу 70 сыновъ Израиля. Сущность сходства состоитъ въ одинаковомъ количествѣ народныхъ единицъ—народовъ въ мірѣ и родовъ во Израилѣ.

Эту именно суть сходства особенно выражаетъ Таргумъ Фрагментарный. Онъ говоритъ: число народовъ въ мірѣ установлено, собственно, *по числу колѣнъ сыновъ Израилевыхъ*

$\text{לפנן שבטי בני ישראל}$.

Таргумы, такимъ образомъ, представляютъ тотъ путь, какъ отъ первоначальнаго чтенія, съ котораго переводили LXX, пришли къ чтенію масоретскому.

Если изложенныя соображенія кажутся правильными, то надобно прійти къ такимъ существеннымъ положеніямъ:

I. Всѣ разности текстовъ LXX и масоретскаго въ отдѣлѣ XXXI, 28—XXXII, 43 Второз. объясняются тѣмъ, что въ основу перевода LXX положенъ еврейскій текстъ, уклонившійся отъ масоретскаго.

II. Масоретскій текстъ въ этомъ отдѣлѣ измѣненъ планомерно иумышленно.

III. XXXII, 8—„по числу сыновъ Израилевыхъ“—можно понять не иначе какъ въ связи съ цѣлымъ даннымъ отдѣломъ XXXI, 28—XXXII, 43.

IV. Въ основѣ всѣхъ измѣненій текста масоретскаго лежитъ идея *числовой символики*.

Наставая на мысли, что въ масоретскомъ текстѣ—позднѣйшая переработка, въ текстѣ же LXX слѣды текста—еврейскаго древнѣйшаго,—мы не можемъ не замѣтить, какъ подтверждается мысль преосвященнаго Митрополита Московскаго Филарета: текстъ LXX есть вѣрное зеркало (особенно

въ Пятюкнижіи) того древняго еврейскаго текста, какой былъ за три вѣка до Р. Х.

Въ заключеніе авторъ считаетъ нужнымъ замѣтить: если даже онъ и ошибается, выясняя 8-й стихъ по масоретскому тексту изъ той же самой мысли, которая господствуетъ построениемъ всей XXXII-й гл. по масоретскому тексту, т. е. изъ мысли о 70 старцахъ, слушающихъ Моисея,—мысли, выраженной числомъ стиховъ (70),—то, во всякомъ случаѣ, настоящая замѣтка заслуживаетъ вниманія любителей Слова Божія въ томъ отношеніи, что здѣсь впервые отмѣчается фактъ, что въ еврейскомъ подлинникѣ, положенномъ въ основу текста LXX, было 72 стиха, а въ масоретскомъ—70. Вотъ фактъ самъ по себѣ; объясненіе же его мы даемъ такое, какое здѣсь изложено: другой можетъ дать иное.

А. Праховъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Антонинъ (Грановскій), епископъ. Книга Притчей Соломона. Русскіе переводы книги съ параллельнаго критическаго изданія еврейскаго и греческаго текствъ. Приложеніе: Славянскій текстъ книги. Томъ III. Спб. 1913. II+299 стр. Ц. 6 руб.

Богородицкій В. А., проф. Лекціи по общему языковѣдѣнію. Казань 1913. IV+246. Ц. 2 р.

Галкинъ А. Академія въ Москвѣ въ XVII столѣтіи. Москва 1913. 97 стр. Ц. 50 к.

Завитневичъ В. З., проф. Алексѣй Степановичъ Хомяковъ. Томъ II. Система философско-богословскаго мировоззрѣнія Хомякова. Кіевъ 1913. XVII+306 стр. Ц. 2 р.

Замятинъ И. И. М. Достоевскій въ русской критикѣ. Ч. 1-я. 1845—1881. Варшава 1913. IV+333 стр. Ц. 2 р.

Каптеревъ П. Ф. и Музыченко А. Ф. Современныя педагогическія теченія. Педагогическая академія въ очеркахъ и монографіяхъ (Воспитаніе въ семьѣ и школѣ). Подъ общей редакціей проф. А. П. Нечаева. Москва 1913. 295+5 стр. Ц. 1 р. 60 к.

Керенскій В. А., проф. Съ Запада. Очерки западно-церковной жизни. Казань 1913. 180 стр. Ц. 1 р.

Лобода А. М., проф. Лекціи по исторіи новой русской литературы. Часть I (XVIII вѣкъ). 217 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Мионовъ Ал. М., проф. Исторія эстетическихъ ученій. Конспектъ лекцій. Казань 1913. 204 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Новыя идеи въ педагогикѣ. Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. Г. Г. Зоргенфрея. Сборникъ второй. Трудовая школа. Спб. 1913. 148 стр. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ философіи. Подъ ред. Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова. Сборникъ № 7. Теорія познанія. Спб. 1913. 157 стр. Ц. 80 к. Сборн. № 8. Душа и тѣло. Спб. 1913. 143 стр. Ц. 80 к. Сборн. № 9. Методы психологіи. Спб. 1913. 111 стр. Ц. 80 к. Сборн. № 10. Методы психологіи. Спб. 1913. 131 стр. Ц. 80 к.

Песчанскій С. Свидѣтельство Иисуса Христа о Своемъ Божествѣ по первымъ тремъ Евангеліямъ. Казань 1913. 293 стр.

Погодинъ А. Л., проф. Вопросы теоріи и психологіи творчества. Томъ IV: Языкъ, какъ творчество. Происхожденіе языка. Харьковъ 1913. 560 стр. Ц. 2 р. 50 к.

Сакулинъ П. Н. Изъ исторіи русскаго идеализма. Князь В. Θ. Одоевскій. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. 2. Москва 1913. 479 стр. Ц. за обѣ части 5 р. 50 к.

Скворцовъ Г. А. Патриархъ Адрианъ, его жизнь и труды въ связи съ состояніемъ русской церкви въ послѣднее десятилѣтіе XVII вѣка. Казань 1913. VI+369 стр. Ц. 2 р.

Соболевскій А. И. и Церетели Г. Ф., проф. Образцы греческаго уставнаго письма по преимуществу IX—XI вѣковъ. Спб. 1913. Изд. Отдѣл. Русск. языка и словесн. Имп. Акад. Наукъ. X+XVII табл. Ц. 3 р.

Черторижскій А. д., князь. Мемуары и переписка съ Александромъ I. Перев. съ франц. А. Дмитриевой. Редакція и вступительная статья А. Кизеветтера. Т. II. М. 1913. 362+III стр. 2 р.

Шляпкинъ И. А., проф. Исторія русской словесности. (Программа университетскаго курса съ подробной библиографіей). Спб. 1913. 67 стр.

Юнгеровъ П., проф. Книги XII малыхъ пророковъ въ русскомъ переводѣ съ греческаго текста LXX, съ введеніемъ и примѣчаніями. Казань 1913. VIII+132 стр. Ц. 1 р.

Поименованныя книги въ конторѣ журнала не продаются, и контора не принимаетъ на себя комиссіи по приобрѣтенію ихъ въ книжныхъ магазинахъ.

Авторы и издатели, желающіе, чтобы о вновь выходящихъ книгахъ помѣщено было въ „Христіанскомъ Чтеніи“ сообщеніе или отзывъ, благоволятъ присылать въ редакцію журнала (Невскій проспектъ, д. 182, кв. 10) по одному экземпляру каждой книги.

СОДЕРЖАНІЕ БОГОСЛОВСКИХЪ АКАДЕМИЧЕСКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

БОГОСЛОВСКАГО ВѢСТНИКА.

МАЙ 1913.

Св. Максима Исповѣдника. Переводъ, изданіе и примѣчанія *М. Д. Муретова.*

Ртищевская школа *Н. Харламповича.*

Религія челоѣкобожія у Фейербаха и Конта. *В. А. Ноженникова.*

Матеріалы для иконографіи воскресенія Спасителя. *Н. Д. Протасова.*

Франкъ-масонство. *Густава Готеро*, перев. съ франц. *Е. А. Флейшеръ* съ предисловіемъ и подъ редакціей *С. С. Гладева*.

Природа мысли. *Вл. Ф. Эрн*.

Главные направленія древне-церковной мистики. *П. М. Минича*.

Критика. I. Гомперцъ. Ученіе о міровозрѣніи. Т. I. Методологія. СПБ. 1912 г. II. Богдановъ.—Философія живого опыта. 1912 г. *С. Голованенко*.

Изъ академической жизни. I. Посѣщеніе Академіи патріархомъ Антиохійскимъ. II. Письмо Патріарха. III. Посѣщеніе Блаженнѣйшимъ Патріархомъ Антиохійскимъ Григоріемъ IV-мъ Виѳанской Духовной семинаріи 14 мая 1913 г.

Письмо въ редакцію *С. Венгерова*.

Содержаніе богословскихъ академическихъ журналовъ.

Новыя книги.

Изъ лекцій по Священному Писанію Ветхаго Завѣта, читанныхъ доцентомъ Московской Духовной Академіи *А. А. Ждановымъ*. Подъ ред. священ. *Д. В. Рождественскаго*.

Журналы собраній Совѣта Московской Духовной Академіи за 1912 г.

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА.

МАЙ 1913.

Милостивое вниманіе Его Императорскаго Величества Государя Императора къ Духовнымъ Академіямъ. *А. Н.*

Посѣщеніе Ея Императорскимъ Высочествомъ Великой Княгиней Елисаветой Ѳеодоровной Академіи. *А. Н.*

Слово на великій четвергъ. *Епископа Анастасія*.

Книги пророковъ Аггея и Захаріи. *П. А. Юнгерова*.

Свидѣтельство Иисуса Христа о своемъ Божествѣ по первымъ тремъ евангеліямъ. *С. Песчанскаго*.

Патріархъ Адріанъ (его жизнь и труды въ связи съ состояніемъ русской церкви въ послѣднее десятилѣтіе XVII вѣка). *Г. А. Снеорцова*.

Вѣра и знаніе съ точки зрѣнія гносеологіи. *В. И. Несмѣлова*.

Справедливо ли старообрядцы считаютъ исправленныя при патріархѣ Никонѣ книги искаженными и испорченными по сравненію съ книгами старопечатными. *Д. Прокоповича*.

Слово въ великій четвертокъ. *Іером. Аванасія*.

Костромскія церковныя древности. Въ память 300-лѣтія царствованія Дома Романовыхъ. *В. А. Нарбенова*.

Нѣсколько поясненій и дополненій къ книгѣ: Наибольше важныя статистическія свѣдѣнія объ инородцахъ Восточной Россіи и Западной Сибири, подверженныхъ вліянію ислама. *Н. В. Нинольскаго*.

Николай Павловичъ Родниковъ († 21 декабря 1912 года).
Библиографическая замѣтка. *Иером. Аванасія.*

Отчетъ по образуемому при Императорской Казанской Духовной Академіи капиталу „Лепта св. Варсанофія“, въ схимѣ Алексія, за 1912 г.

Содержаніе: 1) Мартовской книжки Богослоскаго Вѣстника и 2) Апрельской книжки Христіанскаго Чтенія за 1913 г.

Дополненіе къ объявленію объ условіяхъ приѣма въ Академію въ августѣ текущаго (1913 г.), напечатанному въ январской кн. журнала.

Иностранческое Обзорніе, приложеніе къ журналу «Православный Собесѣдникъ» за мартъ 1913 года. Книга 2-ая.

Протоколы засѣданій Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1911 годъ.

ТРУДОВЪ ИМПЕРАТОРСКОЙ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ІЮНЬ 1913.

I. Арнобія семь книгъ противъ язычниковъ (*Adversus nationes*). *Н. М. Дроздова.*

II. О Квириніевой переписи по связи ея съ рождествомъ Христовымъ. *Н. Н. Глубоковскаго.*

III. Два темныхъ мѣстъ въ нашей педагогической литературѣ XVI—XVII вв. *В. П. Родникова.*

IV. Вѣчныя цѣнности человѣческой жизни. *Л. А. Соколова.*

V. Старый корпусъ Кіевской Академіи (Мазепинъ) и его „репарация“ при архіепископѣ Рафаилѣ Зборовскомъ. *С. Т. Голубева.*

VI. О надгробныхъ церковныхъ словахъ. Свящ. *Н. С. Гроссу.*

VII. Содержаніе академическихъ богословскихъ журналовъ.

Въ приложеніи:

VIII. Извлеченіе изъ журналовъ Совѣта Императорской Кіевской дух. Академіи за 1911—1912 учебный годъ.

IX. Объявленія.